

LORENZO VICENTE BURGOA

LA FILOSOFÍA DEL JUICIO  
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx  
Pamplona

Nº 229: Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio  
según Tomás de Aquino*

© 2010. Lorenzo Vicente Burgoa

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

*ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra*

## ÍNDICE

### LA FILOSOFÍA DEL JUICIO SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Introducción .....	5
1. Desde la semántica a la gnoseología. El sentido analógico de “juicio” .....	24
2. Las materias o campos del juicio. Objetos.....	27
3. El juicio como función cognitiva general y como operación intelectual específica.....	29
a) El juicio y la segunda operación del entendimiento .....	31
b) La interpretación posterior: Suárez y Juan de Sto. Tomás .....	39
c) Las estructuras de la segunda operación intelectual .....	43
4. La complejidad del juzgar. Los actos previos, concomitantes y consiguientes .....	44
a) La aprehensión simple o el “intellectus indivisibilium” .....	45
b) La comparación (“ratio collativa”) .....	47
c) La “comparatio/reflexio” .....	49
d) La “compositio-divisio” .....	51
e) El discernimiento ( <i>discretionis iudicium</i> ) como fin y como esencia del juzgar.....	52
a. El “recte iudicare” .....	53
b. ¿Qué se discierne?.....	55
c. La referencia al objeto formal .....	57
d. Discernimiento y evidencia.....	60
Nota. El juez mental (Kant y Tomás de Aquino).....	61
f) Asentimiento (“assensus-consensus”); convicción. Sententia .....	63
a. El asentimiento.....	64
b. La sentencia .....	67

5. El sujeto y las facultades del juicio.....	68
a) Sobre los diversos modos del juicio, como función general.....	69
b) Las facultades de la función judicativa (sujeto “quo”).....	71
a. En los sentidos.....	71
b. El intelecto especulativo .....	73
c. El intelecto práctico.....	75
d. Las facultades afectivas .....	76
e. Jerarquía de las facultades.....	77
c) El sujeto humano, como un todo ( <i>subiectum quod</i> ).....	78
d) Las disposiciones del sujeto .....	79
6. La noción de juicio en Tomás de Aquino y la base de una Teoría Crítica del conocimiento humano en general.....	83
BIBLIOGRAFÍA .....	87

## LA FILOSOFÍA DEL JUICIO SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

### INTRODUCCIÓN

No es el tema del juicio, de esos que estén de moda; antes bien, lo que parece triunfar es justamente lo contrario; o al menos, la improvisación, la sospecha o las sugerencias ingeniosas, que se toman por intuiciones geniales, etc. El clásico *bon sens* no tiene actualmente una buena prensa. Antes bien, para más de uno, sería un tanto sospechoso... Está más de moda el ya también viejo “elogio de la locura” erasmiano o la ciega “voluntad de poder”... Sin embargo, por ello mismo, nada puede ser tan necesario para los hombres de nuestro mundo, al que vemos desintegrarse en pedazos y en convulsiones, tanto sociales, como físicas o naturales...

Conscientes, pues, de ir una vez más a contracorriente, pero también con indeclinable intención por lo verdadero y valioso del hombre, abordaremos a continuación, siquiera sea brevemente, el tema del juicio. Y lo haremos de la mano de un autor, antiguo y siempre presente para los que le conocen: el aristotélico Tomás de Aquino. Digo “aristotélico”, porque en este tema especialmente, aunque con enlaces a temas teológicos muy sugerentes, el tema viene tratado, como no podía ser menos, desde una perspectiva netamente filosófica; y, como tampoco podía ser menos, dentro del marco sistemático de la gnoseología del estagirita. Si bien, como luego veremos, en este tema hay una radical coincidencia en las líneas de pensamiento platónico y aristotélico, valga decir, idealista y realista; aunque también podamos apreciar las notables divergencias.

Por otra parte, cualquier teoría del conocimiento que merezca el nombre de especulación reflexiva sobre el conocimiento humano y sus fundamentos, apenas podría dejar de lado el tema del juicio; como no podría dejar de lado temas como el de la verdad, la objetividad y la certeza, o en general, el valor de nuestro conocimiento para hacernos con el mundo. Si bien en esto podríamos advertir, como se ha hecho, una doble dirección de los estudios sobre el conocimiento, según se centren en las ideas y conceptos, sus orígenes y clasificaciones, etc. o bien centren el problema del valor del conocimiento

sobre el aspecto “judicativo”, esto es, poniendo al juicio como piedra angular en el estudio de ese valor de verdad y de objetividad. Así distinguimos las epistemologías llamadas *representacionistas* de otras que podemos denominar “judicialistas”. Y ello nada tiene que ver con los resultados, realistas, idealistas o empiristas de sus autores, pues entre los representacionismos hallamos autores tanto idealistas, como empiristas. Así los eléatas antiguos, los neoplatónicos, junto con Ockham, Descartes, Leibniz, etc. pueden ser considerados como “representacionistas”; pero lo mismo sucede a Hume, a Locke e incluso a más de uno entre los modernos positivistas lógicos.

En cambio, entre los que parecen haber centrado su reflexión crítica sobre el juicio –entendido ciertamente, como veremos, según modos diversos– podemos contar a Aristóteles, Boecio, Tomás de Aquino, Kant, Husserl, Popper, etc. Y, con todo, reiteramos, el reconocimiento del juicio como algo importante se ha dado también en la dirección del representacionismo, como no podía ser menos. Así p.e. aunque Descartes es claramente representacionista, su punto de partida o la clave de bóveda de su sistema se supone hallarse en el famoso principio “Cogito, ergo sum”, que es, sin duda un juicio y hasta un juicio complejo.

Volviendo a la posición de Tomás de Aquino, y tomando ahora el juicio de modo general, algo así como la “recta aestimatio” o “bon sens” en cualquier campo, es sin duda un tema crucial en su filosofía del conocimiento y así ha sido reconocido por sus seguidores y los estudiosos de su sistema. Si bien no siempre se han tenido en cuenta las múltiples matizaciones y hasta acepciones diversas que este tema tiene en sus escritos. Algunas veces, acepciones tan diversas, que pueden dar la impresión de inseguridad, confusión o ambivalencia acomodaticia en el empleo de la noción de “juicio”<sup>1</sup>. Todo ello y a pesar de haber sido muchos los autores y los escritos sobre el tema<sup>2</sup>.

---

1 Lo cual, por otra parte, a nadie debiera engañar o sorprender, pues es el caso de muchos términos usados por Tomás, sobre los que ya señalaron sus “dudas” (dubia) los mismos que recapitulaban de modo casi cibernético (como diríamos hoy, realmente por orden alfabético) las multiplicidad de nociones y conceptos claves en los escritos del Aquinatense, en la famosa y clásica *Tabula aurea* de BÉRGAMO, P. DE (Bolonia, 1475). Por mi parte, he podido comprobar que un término como “ratio” posee en Tomás de Aquino al menos diez y seis acepciones diferentes (o diez y seis matizaciones). Hoy contamos, como es sabido con un instrumento cibernético de máxima calidad, que es el “Index thomisticus” de BUSA.

2 Ver la nota bibliográfica al final del texto.

Así la expresión de “*judicium*”, “*judicare*” o similares aparece, unas veces como una facultad genérica, que se realiza tanto en el terreno especulativo, como en el práctico. Otras veces puede ir estrechamente vinculada, o así se ha tomado, hasta casi identificarla con la llamada “segunda operación del intelecto: “*actus intellectus componentis et dividensis, affirmando vel negando*”, ya sea con un sentido psicológico, ya incluso reducida a un sentido puramente formal o lógico. En tal caso, se considera como lo opuesto a la “*simplex apprehensio*” u operación primera del intelecto. Bajo este aspecto, de indudable raigambre aristotélica, el juicio es lo que garantiza y posee la verdad o la falsedad, pues ésta sólo se da en afirmaciones o negaciones, en las que se dice si y cómo las cosas son o no son<sup>3</sup>. De aquí, sin duda, la vinculación del juicio intelectual con la parte reflexiva de la filosofía, en la que se ha de decidir sobre el valor de verdad y de objetividad del conocimiento.

Por lo demás, aparece también vinculada a los métodos de investigación en las ciencias, como “*via compositionis*” (traducción latina de “*synthesis*”) y “*via resolutionis*” (del griego “*análisis*”)<sup>4</sup>; o bien con el estado mismo de una ciencia, ya sea en estado de investigación (“*in via inventionis*”), ya en estado de comprobación o de juicio (“*in via iudicii*”)<sup>5</sup>. Se vincula también con lo propio de la “*sapientia*” o ciencia resolutoria y de ordenación radical de las cosas, ya que “*sapientis est ordinare*” y lo propio de la sabiduría es el juicio definitivo sobre cada cosa.

Pero aparece también y de modo muy señalado en el campo de lo práctico, vinculado a los hábitos de la razón práctica, como la prudencia, la síntesis, etc., ya que la acción humana moral ha de seguir el “juicio último práctico” y se ha de discernir a la luz de los fines, que son los principios últimos de regulación de la vida práctica. Así se distingue el juicio, ya sea para discernir lo que hay o lo que es (juicios especulativos), como para

---

3 Cf. p. ej., *Expositio in PeriHermeneias*, I, lec. 3 n. 2.

4 Así p. ej. cuando dice que el modo o método propio de la ciencia especulativa es la “*via resolutionis*”: cf. *In Ethic. Nichom.* I, lec. 3, n. 35.

5 “*...ars iudicandi resolutoria nominatur*” (*Verit.* q. 15, 1, obj. 3). “*Pars autem Logicae quae primo deservit processui, pars iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec Analytica vocatur, idest resolutoria*” (*In Post. Analyt.* Prooemium, n. 6).

decidir sobre lo que se debe hacer o lo que algo debiera ser (juicios prácticos)<sup>6</sup>.

*Status quaestionis. El análisis lexicográfico de Benoit Garceau*

Entre los estudios modernos sobre el tema, con especial referencia a Tomás de Aquino, encuentro de especial relevancia y de hondo calado el trabajo monográfico que hace ya varios años publicaba Benoit Garceau<sup>7</sup>. Confiesa el autor que al acercarse al estudio del tema se encuentra con que tanto los tomistas clásicos como los modernos vienen a reducir el juicio a lo que tradicionalmente se denomina como “segunda operación intelectual” o “actus intellectus componentis et dividētis”; o bien, según otros, al asentimiento mental o a la técnica de la *compositio-divisio*, en cuanto método de investigación (“scientia in via inventionis”). Sin embargo, un análisis más completo y cuidadoso de los numerosos textos tomasianos en los que aparece la expresión “iudicium” –el autor ha contabilizado unos 630 recogidos a través de todas sus obras– le han llevado a detectar ciertos hechos literarios, que han pasado inadvertidos y conducen a tener que considerar una nueva orientación sobre el tema, con “résultats étonnants”<sup>8</sup>. La complejidad del tema se presenta como necesidad de aclarar ciertas divisiones o técnicas, usadas por Tomás, tales como los pares de: apprehensio/judicium, aprehensión/asentimiento, primera/segunda operación del intelecto, o técnica de compositio/divisio y/o resolutio/compositio, etc. Son cosas que la exégesis tradicional no parece haber tenido suficientemente en cuenta, reduciendo prácticamente el tema “a asimilar el juicio ya sea a una composición de conceptos, ya a una comparación entre el concepto y lo real, ya a la adhesión del espíritu a aquello que se presenta en el concepto”<sup>9</sup>.

Ni siquiera el análisis atento al lenguaje de Tomás le parece suficiente para dirimir estos problemas. Por ello, y aparte del laborioso y exhaustivo análisis lexicográfico que lleva a cabo, entiende que esto ha de ser comple-

---

6 Cf. *De Spirit. Creat.* a. 10, ad 10m; I-II, q. 93, a. 2, 3m; etc. Lo que es/ Lo que no es.// Lo que puede ser.-Lo que puede no-ser/ lo que no puede ser/ lo que no puede no-ser.-// Lo que debe ser. Lo que no debe ser.- Lo que no debe no-ser...

7 GARCEAU, B., *Iudicium. Vocabulaire, Sources, Doctrine de saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París, J. Vrin, 1968).

8 *Ibid.*, p. 11.

9 *Ibid.*, p. 11.



tado con el examen de las fuentes históricas, de las que depende el vocabulario tomista: tanto de las que siguen las líneas del platonismo agustiniano medieval (S. Agustín, Escoto Erígena, Pedro de España, incluso San Buenaventura...) como las de inspiración más propiamente aristotélica (Calcidio, Boecio, Alberto Magno...).

Por mi parte y admitiendo de buen grado estos justos planteamientos de B. Garceau, añadiría todavía que este tema, como muchos otros, para su justa comprensión, requiere que uno mismo trate de introducirse en la problemática de fondo, visualizándola a la luz de los principios del sistema aristotélico, en la línea de la interpretación tomista. De lo contrario es posible que uno se quede en la superficie de los textos, sin comprender el fondo del problema y los diversos matices de las expresiones. Ello ha llevado a algunos a acusar a Tomás de confusión, de cambios de opinión, de incertidumbre y hasta de contradicciones consigo mismo. Aunque nada de esto, según creo, tiene lugar en el autor citado, que llega a luminosas aclaraciones.

Está también el peligro de que la misma letra del autor se interprete en base de nuestros prejuicios y del significado que actualmente tienen para nosotros ciertas expresiones; significado que puede ser muy diferente en su uso por autores de otros tiempos; aunque la materialidad de las expresiones sea idéntica<sup>10</sup>.

Más en concreto, el autor entiende que para Tomás la expresión “iudicium” adquiere, a lo largo de sus numerosos textos, tres sentidos diferentes, provenientes de tres fuentes diversas.

El primer sentido, del que dependen los demás, es el de *discernimiento de una virtud cognoscitiva respecto de su objeto propio*; consistente en discernir con certeza la verdad<sup>11</sup>. “Se podría definir el juicio intelectual

---

10 El mismo autor citado hace referencia reiteradamente a esta dificultad, que muchos sentimos, de tipo lingüístico, con relación especialmente al vocabulario tomista; como cuando dice: “Ce fut une tâche fort délicate, de reconstituer le point de vue de saint Thomas sur le rapport entre la deuxième *operation* de l'esprit et le jugement, et son plus beau résultat n'a pas été de rendre plus facile la mise en système de la noétique thomiste. Si la pensée du Maître manque rarement de rigueur, sa langue n'est pas aussi rigide que trop souvent dans l'École on l'a cru...” (*o.c.*, p. 153).

11 O más claramente: “Nous pensons d'avoir montré, à partir de l'examen de la langue de saint Thomas, qu'en dépit de sens différents...”. “Pensamos haber demostrado, a través del examen del vocabulario de santo Thomas que, a pesar de los diferentes sentidos que da a la

como la acción propia que el entendimiento posible, una vez informado por una especie inteligible, ejerce en virtud de una luz intelectual inmanente; consiste en discernir con certeza la presencia, en y por medio de los datos sensibles, el objeto propio de la inteligencia, el ser, y de discernirlo igualmente con certeza, de la expresión conceptual, que elabora la razón”<sup>12</sup>.

Otros sentidos serían, según el autor: El juicio en cuanto acto de composición o de división: “actus intellectus componentis et dividensis”; el juicio por modo de reducción de un enunciado a las primeras evidencias del espíritu: “per resolutionem ad prima principia”; el juicio, como retorno a los datos de los sentidos; el juicio, como aplicación de una regla para apreciar lo que *debe ser* (juicio práctico)<sup>13</sup>.

El autor aborda también otros aspectos de la doctrina tomasiana en relación con el juicio, como son lo que él denomina “técnicas” de Tomás para la invención del conocimiento y para su confirmación (“scientia in via inventionis”, “scientia in via iudicii”) que no son otra cosa que los métodos científicos propuestos por el Aquinatense; juntamente con la metodología de la oposición Compositio/Divisio o Resolutio/Compositio (traducción latina del par aristotélico: *Análisis/Síntesis*)<sup>14</sup>. Sobre ello no nos resistimos a trasladar lo que el autor dice de modo resumido acerca de estas nociones: y

---

palabra *judicium*, posee acerca del acto de juzgar una noción muy precisa. Indudablemente que por juicio se pueden designar diversas actitudes del espíritu, especialmente la mera constatación de un hecho y la apreciación del valor de las cosas. Mas cualquiera que sea el tipo de conocimiento al cual se aplica, mantiene siempre, a los ojos del Aquinate, una nota esencial, que se realiza de modo diferente, según los diversos procedimientos que el alma emplea para ejercer su actividad judicativa. Esta nota esencial, o este nudo de significación es el *discernimiento por una virtud cognitiva de su propio objeto*. En la compleja actividad del conocimiento, las especies, los conceptos, los enunciados, los discursos son, para nosotros, factores indispensable; pero tienen sentido solamente porque son la expresión o bien la condición del acto mediante el cual el alma reconoce aquello para lo cual está hecha: lo real en su valor de verdad y de bien”. GARCEAU, B., *Iudicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d’Aquin* (Montréal-Paris, J. Vrin, 1968) pp. 253-254; (subrayado nuestro).

12 *Ibid.*, p. 273.

13 *Ibid.*, pp. 273-276.

14 “Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo composito. E converso, autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia” (*In Ethic. Nichom.* I, lec. 3, n. 35).

las ambigüedades que pueden hallarse al confrontar los diversos textos tomistas:

“Para superar estas ambigüedades hemos tenido que retrotraer a sus orígenes la técnica de *compositio-resolutio*, y ver cómo posee en los escolásticos, dos sentidos: Uno, de inspiración platónica, que se encuentra en Boecio, Escoto Erígena y Pedro de España, en el que la *resolutio* (o *divisio*) representa una vía descendiente, yendo desde el género supremo a la especie ínfima, y la *compositio* (o *collectio*), que sigue la vía ascendente, rehaciendo a partir de lo múltiple la unidad del objeto. La otra línea, de inspiración aristotélica, cuyo uso se encuentra en Alberto Magno y en santo Tomás, en donde “dividir” equivale a proceder desde lo complejo a lo simple, por tanto en sentido ascendente, ya que lo complejo es lo primeramente o más conocido por nosotros; y *compositio* es proceder desde lo simple a lo complejo”<sup>15</sup>.

Luego continúa Garceau diciendo<sup>16</sup> :

“Cuando santo Tomás asimila *inventio* y *compositio*, de una parte, y *iudicium* y *resolutio* de otra, es porque se ha colocado en un orden del *conocimiento*, en el que la invención se lleva a cabo a partir de lo simple

---

15 *O.c.*, p. 269; cf. también para una exposición más amplia las pp. 213-22. Para ver la exactitud de estas anotaciones bastaría con recordar el conocido texto tomista de su Coment. *In Metaph*: “Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem *per modum resolutionis* (...). Alia est via *compositionis*...etc” (Lib. 2, lec. 1, n. 278). Pero preferimos transcribir el texto, por más de una razón, sumamente clarividente de Alberto Magno, aportado también por el autor (*o.c.*, p. 214): “... Et haec vocatur *via compositionis* secundum quod universale (secundum id quod est) principium formale est particularis; et particulare se habet ad singulare sicut subiectum et suppositum in ipso: et hoc modo, prius secundum naturam est universale, et posterius secundum naturam est singulare, super quod immediate cadit sensus. *In via autem resolutionis*, ultimus efficitur primum, et e converso, primum fit ultimum. *Resolutio* enim est compositi in simplicia, posterius in prius et causati in causam. Et incipit ab ultimo secundum naturam quod immediatum sensibile est sensuum, non quidem per se vel commune sensatum, sed per accidens: quia in hoc albo crispo accipitur hic homo, et in hoc homine homo, et sic usque ad primum in quo stat *resolutio*. Et hoc igitur modo differunt nobis priora et notiora ab his quae natura sunt priora et notiora. Et dicuntur natura priora, secundum intellectum notiora: quia *via resolutionis* est via intellectus abstrahentis, qui vadit ad naturam primam formaliter naturantem quae estt etiam principium intelligendi id quod naturat...” (ALBERTUS MAGNUS, *Liber 1 Post. Anal.* Tr. 2, cap.3; ed. Borgnet, t. 2, pp. 26-27).

16 *Ibid.*, p. 269.

y el proceso judicativo reduce lo descubierto a la simplicidad de los primeros principios del espíritu; pero cuando al contrario asimila la *via inventionis* y la *resolutio*, de una parte, y *via iudicii* y *compositio* de otra, es porque se coloca en el plano de *lo real*, en el que el progreso del conocimiento se realiza a partir de lo complejo para llegar a descubrir lo más simple, para juzgar de lo complejo, por medio de lo simple. De aquí el peligro que representa la tentación de traducir sin matiz alguno la *via inventionis* de santo Tomás por *synthesis* y su *via iudicii* por *analysis*<sup>17</sup>.

Aquí<sup>18</sup> propone su solución mediante un esquema clarificador, del modo siguiente:

“Podríamos exponer con bastante fidelidad los dos puntos de vista diferentes que Tomás adopta, en el esquema siguiente:

- En el orden del *conocimiento*: *via inventionis* = *compositio* *via iudicii* = *resolutio*;
- En el orden de *lo real*: *via inventionis* = *resolutio* // *via iudicii* = *compositio*”.

Y añade todavía una anotación aclaratoria:

“Aplicada al orden del conocimiento, la *via iudicii* está concebida como una marcha por la cual la razón examina una conclusión y la reduce a la evidencia de los primeros principios, pero no designa un juicio, sino que se llama así porque termina en un acto justificativo de la inteligencia, acto de discernir su objeto propio, de apreciar la rectitud del trabajo de la razón y de comprender que eso que ha sido elaborado conceptualmente expresa de modo adecuado lo que la inteligencia ha captado y en definitiva lo que hay de real. Pero cuando utiliza en el plano de *lo real* la *via iudicii*, el Aquinate tiene a la vista la concepción agustiniana del juicio; y entonces le hace designar la aplicación por el espíritu de una causa a su efecto, la apreciación según una regla de lo que las cosas deben ser<sup>19</sup>.”

Por desgracia, y admitiendo con el autor la posible ambigüedad o más bien diferencia en el punto de vista que en cada caso adopta Tomás, no estamos de completamente acuerdo en la solución dada por el autor. No es la diferencia entre el orden del *conocimiento* y el orden *real*; sino entre el

---

17 Para una mayor exposición, remite a las pp. 219-220.

18 *Ibid.*, p. 220.

19 *O.c.*, p. 220.

orden del conocimiento puro o *teorético* y el orden del conocimiento y de la *razón práctica*.

En efecto, es al menos dudoso afirmar que, como se propone en el esquema, la vía *inventionis*, en el plano de lo cognitivo, sea = *compositio*; ni que la *resolutio* sea lo propio de la “vía *iudicii*”. Pero es todavía más confuso e inexacto afirmar que en el “orden del real” la “vía *inventionis*” sea = la *resolutio*, pues en este orden lo primero son los principios y fundamentos, que es lo último a que se llega mediante la *resolutio*. Ni que la *compositio* sea lo propio en este orden “in vía *iudicii*”, pues el juicio especulativo sobre algo no se da a partir de lo complejo ni en razón de su composición, sino resolviendo lo complejo en lo más simple (causas, elementos, partes, etc.), esto es, por vía de análisis resolutivo<sup>20</sup>.

No podemos detenernos ahora mucho más en esta discrepancia con el autor<sup>21</sup>. De momento sólo diremos que el autor ha podido confundir lo que se refiere al orden práctico con el orden real, porque es claro que lo práctico se halla más conformidad con lo real que lo especulativo; y porque a ello inclinan algunas expresiones del mismo Tomás.

Con todo, si examinamos bien la cosa, vemos que en el orden práctico hay dos aspectos, el *inquisitivo* y el *ejecutivo*, ya que el fin es, como se dice, lo primero in *intentione* y lo último in *executione*<sup>22</sup>. Que se corresponden en

20 “Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices” (I-II, q. 14, a. 5c).

21 Nos remitimos a textos, como los de: *In de Div. Nomin.* c. 7, lec. 3, n. 711; I, q. 70, a. 8c; *In Boeth. De Trinit.* q. 6, a. 1, 1a q., et ad 4m; q. 6, a. 2c; y sobre todo: *Sententia libri Politicorum*, I, lec. 1, n.8, y este: “Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo composito. E converso, autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia” (*In Ethic. Nich.* I, lec. 3, n. 35). Ver también: I-II, q. 14, a. 6c.; *Verit.* q. 17, a. 1c; etc.

O bien: “Dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus est processus compositivus, nam causae sunt simplices effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse...” (I-II, q. 14, a. 6c).

22 Se dice que el fin es “posterior in esse” (cf. n. precedente), como equivalente a “posterior in executione”. Por eso en otro lugar, al hablar del consejo y del juicio correspondiente, se dice:

cierto modo con lo que sucede en el campo del conocimiento o de la ciencia pura: la *via inventionis* y la *via iudicii*. Y dado que tanto la “resolutio” (*via analytica*), como la compositio (*via synthetica*) sean dos métodos o caminos para llegar a la verdad:

– una que podría decirse, con el autor (aunque con reservas por mi parte), vía *ascendente* (desde lo compuesto a lo simple, desde los efectos a las causas, desde las conclusiones a los principios, y en general desde lo fundado a lo fundante), ya que procede *a prioribus quoad nos*, pero *posteriora secundum esse*; esto es, como ascendiendo;

– la otra, podría decirse vía *descendente*, pues sigue un proceso contrario, yendo desde lo que es *prior in esse* (*principia, causae, fundamenta*) a lo que es *posterior in esse*. Procede, pues, aplicando, componiendo, determinando, reuniendo las partes en el todo, aplicando las causas a los efectos, etc.; esto es, como descendiendo.

Ahora bien, al aplicar estos métodos a órdenes distintos, como son el del conocimiento teórico y el del conocimiento práctico, resultan direcciones también distintas. Y ello, porque el orden del conocer (*priora quoad nos*) procede de modo opuesto al orden del ser (*priora quoad se*). Mientras que el orden práctico debe acomodarse, por un lado, en cuanto es inquisitivo de los medios (*in ordine intentionis et inquisitionis*) a lo cognoscitivo; mas, por otro lado, en el orden de la ejecución (*in via iudicii*) debe acomodarse a lo real.

Tenemos, así, cuatro posiciones de estos dos métodos o vías:

A) En el orden TEÓRICO:

“Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem *për modum resolutionis*, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia et a todo ad partes (...) Et in hac via perficitur cognitio veritatis quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum”<sup>23</sup>.

---

“...ideo causa, quae prima est in operatione, est ultima in inventione, quia ille qui consiliatur videtur inquirere, sicut dictum est, per modum resolutionis cuiusdam” (*In Ethic. Nichom.* III, lec. 8, n. 476).

23 *In Metaphys.* II, lec. 1, n. 278. Como se ve, se trata de los métodos en el plano del conocimiento teórico (“ad cognitionem veritatis”).

1) en la vía de invención o búsqueda (“scientia in via inquisitionis”): *a prioribus quoad nos ad priora quoad se*: por tanto, desde lo compuesto a lo simple, desde los efectos a las causas y desde lo fundado a lo fundante, en general; lo cual es “procedere resolviendo”: se usa, pues, la *via resolutionis* o método analítico:

2) en la vía de confirmación o de madurez científica (“scientia in via iudicii”)<sup>24</sup>: se procede *a prioribus quoad se* o *secundum naturam, ad posteriora secundum naturam*: por tanto, desde los principios a las conclusiones, desde las causas (formales) a los efectos necesarios, desde los fundamentos a lo fundado, etc. Se procede, pues, aplicando o “componiendo” y determinando; lo cual es *via compositionis*, o método sintético.

B) En el orden de lo PRÁCTICO o de la praxis (*operabilia*): tenemos que distinguir también un doble punto de vista, según que se trate de investigar cómo podemos conseguir algo, por qué medios, esto es, *in via intentionis vel inventionis*; o bien, cómo podemos hacerlo, *in via executionis*. Y dado que en el orden práctico, el fin es siempre lo decisivo, será también el criterio para el método práctico, pero según se considere el fin, como *primus in intentione* o bien como *ultimus in executione*. Por tanto:

1) en la vía de la búsqueda o *inquisición* de los medios (investigación, consejo, cogitación, etc.), dado que es como “la teoría de la práctica”, debemos proceder con un método analítico, *resolutivo*: derivando del fin<sup>25</sup>, como *primus in intentione* (prior quoad nos), los medios para conseguirlo;

---

24 Estas denominaciones, “scientia in via inquisitionis vel inventionis” y “scientia in via iudicii” parece que provienen a los medievales de Boecio, quien lo habría tomado de Cicerón: cf. BOECIO, In Porphyrium Commentarium, Lib. I, (PL 64, c. 73); apud GARCEAU, B., *o.c.*, p. 54. Con todo no deben identificarse con el par “resolutio/compositio”, que son más bien los métodos para llegar a la ciencia y que se usan en cualquiera de los estados de la misma, tanto en el estado de inquisición o invención, como en el de demostración o de juicio cierto.

25 Se da por sabido que sobre el fin propiamente no hay inquisición, sino que o bien es algo natural, el bonum en general, o bien es algo propuesto o elegido por nosotros (ordo intentionis). Es en lo práctico como los principios especulativos, según la comparación que hace Tomás reiteradamente. Por tanto, lo único que es “investigable” en el orden práctico son los medios para conseguirlo; y ello se hace mediante diversas operaciones, como buscar por uno mismo, “dar vueltas al problema”, o bien aconsejarse de otros, etc. Pero en todo caso, el punto de mira y el criterio para determinar los medios será siempre el fin predeterminado.

“Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus *resolutorius*: utpote cum effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse...”<sup>26</sup>.

2) pero si se trata ya de la ejecución, entonces debemos acomodarnos más a lo real, es decir a lo que es *prior quoad se o secundum naturam*, y luego como descendiendo, aplicando y determinando ejecutivamente, llevar a cabo la obra o la puesta de los medios para conseguir el fin elegido. Procedemos, pues, desde lo más fundamental de lo real, a lo menos fundamental; o desde las causas a los efectos, etc., uniendo las partes, ensamblándolas en el todo que se intenta conseguir. Así el armador de relojes va ensamblando las diversas partes en el conjunto para conseguir el producto final. Y esa es la *via compositionis*:

“Dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, *non est processus resolutorius, sed magis compositivus*: procedere enim a causis in effectus est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus”<sup>27</sup>.

Es decir, que de ambos métodos se usa tanto en el conocimiento teórico, como en el práctico, pero con un sentido un tanto diverso, ya que en el terreno de lo práctico, lo que se busca (*via inquisitionis*) no es el fin, ya que el fin es lo que se propone inicialmente (por eso es “*primus in intentione*” y también “*primus in cognitione practica*”). Lo que se busca o el objeto de la inquisición (sea búsqueda personal, sea mediante el consejo de otros, etc.) son los medios para conseguir el fin. Por tanto, el método resolutorio o analítico se aplica a esta búsqueda. Mientras que en el momento de la ejecución, el fin es lo último que se consigue, ya que vamos por los medios al fin. Pero procedemos ejecutando los medios con la vista puesta en el fin, como

---

26 S. Theol. I-II, q. 14, a. 6c.

27 Esto es justamente lo que, aunque aparentemente oscuro, viene a decir el texto capital citado, que, como puede verse, pertenece a un contexto del saber práctico-moral. Bajo un aspecto, el que corresponde a la *via inquisitionis* (buscando los medios, aconsejando, etc.) el método es el resolutorio (como ya había señalado ARISTÓTELES, *Ethic. Nichom.*, II, c. 5; 1112a 30-31); pero bajo el aspecto ejecutivo (que corresponde en lo práctico a lo especulativo de “*scientia in via iudicii*”) el método propio es la *via compositionis* o sintética.



directivo; es decir, procedemos compositivamente (*via compositionis*), ya que aplicamos los medios para conseguir el fin, bajo la dirección de éste<sup>28</sup>.

Esto nos permite comprender adecuadamente dos o tres afirmaciones doctrinales, no infrecuentes, entre los textos tomasianos:

1) Una se refiere a que en el plano de lo especulativo, el método más frecuente es el de la *resolutio* o vía analítica, ya que es el propio de la inquisitio (“scientia in via inventionis”), que es lo más habitual en el estado del conocimiento científico; el cual está siempre en vías de investigación y rara vez llega a la madurez completa; excepto si acaso en la matemática pura, que procede por demostraciones evidentes (“in via iudicii”)<sup>29</sup>. Mientras que en el plano de lo práctico, el método más propio es la *via compositionis*, pues en la praxis, en cuanto ejecución, procedemos compositivamente, uniendo, componiendo o aplicando, ya las partes al todo, ya los principios a las conclusiones, etc.

“Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo composito. E converso, autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolviendo composita in principia simplicia”<sup>30</sup>.

---

28 Tomás se ha propuesto la objeción, que puede derivarse de la no distinción de los dos aspectos del orden práctico, y es la siguiente: El consejo –(consilium) que es el tema de que se trata en el contexto inmediato– pertenece al orden práctico (est de his quae a nobis aguntur). Pero, el orden práctico procede de modo compositivo, aplicando los principios, etc. Luego... (Obj. ad 1m). Esto es, la objeción nace de no distinguir la doble vertiente o el doble momento del orden práctico, el de la intención y el de la ejecución. Y por tanto, de no tener en cuenta que son momentos y direcciones distintas, que exigen un método distinto. Es lo que responde: “Dicendum quod consilium est quidem de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine: et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est *contrarius* ordini operandi” (*Ibid.*, resp. ad 1m).

29 Ni la Física, que trata de lo variable y contingente, lo más frecuente (*frequentius ut in pluribus*); ni siquiera la Metafísica, que trata de lo “máxime intelligibile”, muy alejado por ello de nuestro mundo connatural, que es lo sensible, puede decirse que hayan llegado al estado de ciencias perfectas o en estado de juicio indubitable, absolutamente cierto, como requiere la “scientia in via iudicii”. Esto sólo es aplicable, o lo es de modo perfecto, sólo en la Matemática pura, que procede demostrando a partir de causas formales, necesarias e invariables. Sin duda que la Matemática pura ha sido siempre, tanto para los platónicos como para el mismo Aristóteles, el ideal de toda ciencia, la ciencia perfecta “in via iudicii”. Cf. *In Boeth. Trinit.*, q. 6, a. 1, q1a. 2c.

30 *In Ethic. Nich.* I, lec. 3, n. 35.

Sin embargo, no debemos identificar los métodos análisis-síntesis con teórico/práctico, pues ambos métodos se usan en ambos tipos de conocimiento, aunque de modo diverso, como se ha visto.

2) La otra se refiere a una cierta circularidad en los métodos, ya que uno comienza donde el otro termina y a la inversa. Lo cual es claro, sobre todo, en el orden práctico, ya que el análisis comienza por el todo y lo divide en sus partes más simples, terminando así el proceso analítico; pero esto sería el comienzo del proceso sintético, que parte de lo simple o de las partes para ir las componiendo o ensamblando, hasta obtener el todo o síntesis<sup>31</sup>.

“La verdad de lo existente consiste radicalmente en la aprehensión de la esencia de las cosas, la cual esencia no puede ser captada de modo inmediato en sí misma por las mentes racionales, sino que éstas se dispersan por las propiedades y los efectos que circundan la esencia de las cosas, para llegar así desde esto a la verdad auténtica.

Pero todo esto lo realizan como en un *giro circular* (*circulo quodam efficiunt*), cuando desde las propiedades y los efectos encuentran las causas [esenciales, formales] y desde las causas juzgan de los efectos. (...) pues la inquisición de la razón tiene su término en la contemplación simple de la verdad, así como tiene su comienzo en la intuición (*simplex intelligentia*) de la verdad que contempla en los primeros principios. *Por ello, en el proceso de la razón hay como una cierta circunvolución (convolutio ut circulus), por cuanto la razón comienza en lo uno y luego mediante un proceso a través de lo múltiple, termina en lo uno*”<sup>32</sup>.

---

31 Tomás lo ha dicho especialmente en el plano especulativo: “Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, inquantum ratio ex multis colligit unam simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, inquantum intellectus in uno multitudinem comprehendit” (*In Boeth. Trinit.* q. 6, a. 1, 3 quest.; ed. B. Decker, p. 211, lin. 15ss.). “In scientia enim, motus rationis incipit ab intellectu principiorum et ad eundem terminatur per viam resolutionis...” (*Verit. Q.* 14, a. 1c).

32 “Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus iudicant. Et quia mentes angelicae secundum unitam et simplicem considerationem veritatem inspiciunt, deficiunt ab eis animae inquantum, per divisionem et multitudinem variarum rerum, diffunduntur ad veritatis

3) La tercera se refiere al doble sentido de la “compositio intellectus”.

Esta puede entenderse o bien de la “compositio” en cuanto vía compositionis o método sintético, o bien de modo más genérico, como modo compositivo del entendimiento racional para llegar a la verdad.

“Se ha de tener en cuenta que en nosotros se halla un doble tipo de composición intelectual: una, perteneciente al plano de la investigación de la verdad; otra, pertenece al plano del juicio.

a) En la vía de la *invención* congregando (componiendo) lo múltiple, procedemos a la unidad:

- ya sea que lo múltiple designe la diversidad de los sensibles, mediante cuyo experimento accedemos al conocimiento del universal [inducendo?],
- ya sea que lo múltiple designe los diversos signos, de modo que razonando desde ellos llegamos a la misma verdad.

Pero no sólo procedemos al conocimiento de la verdad inteligible a partir de lo múltiple y divisible en el primer momento en que adquirimos la ciencia, sino que incluso después de poseer la ciencia, consideramos en lo múltiple y divisible mediante una cierta aplicación lo que ya poseemos en el conocimiento universal.

b) En la vía del juicio procedemos a partir de un principio común hacia las cosas múltiples y divisibles antedichas, esto es a [la consideración] de

---

cognitionem. Sed tamen, in hoc ipso quod multa in uno convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo Angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum: inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur” (*In de Div. Nomin. C. VII, lec. 2, nn.711, 713*).

“Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit” (*In Boeth. Trinit, q. VI, a. 1, q.3c*). Cf. *Verit.* q.10, a. 8, ad 10m; q. 15, a. 1, etc.

los signos o efectos particulares. Todo lo cual se ha de excluir del conocimiento angélico...”<sup>33</sup>.

El contexto, siguiendo al Pseudo-Dionisio<sup>34</sup>, se refiere a excluir del conocimiento angélico todo lo que en nosotros procede de lo divisible, lo sensible y lo difuso en el lenguaje (por signos), destacando la simplicidad y pureza de su intelección. Para ello, Tomás pone o analiza lo que llama “la doble composición” que se da en nuestro intelecto: Una que pertenece al plano de la inquisición de lo verdadero (lo que denomina “scientia in via inquisitionis”); y otra composición, en el plano del juicio o valoración (“scientia in via iudicii”).

a) En el plano de la inquisición o aprendizaje, aprendemos o por inducción desde la experiencia, o por raciocinio desde los efectos o por enseñanza de otros (“per sermones et signa”). En todos esos casos procedemos compositivamente,

– ya sea componiendo la multitud de los singulares mediante la experiencia y la inducción, para llegar a la verdad universal; pues la inducción procede desde lo particular a lo universal<sup>35</sup>;

– ya sea a partir de los efectos o los signos, razonando desde los signos o las enseñanzas de otros hacia la misma verdad;

Pero también cuando ya poseemos la ciencia, nos volvemos a contemplar en lo múltiple y divisible particular, lo que poseemos en el conocimiento universal<sup>36</sup>.

---

33 “Est autem considerandum quod in nobis est *duplex compositio intellectus*: una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis, alia vero quae pertinet ad iudicium; inveniendi, quidem, quasi congregantes ex multis ad unum procedimus sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive multa dicantur diversa signa ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. Non solum autem huiusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem cum primo scientiam acquirimus, sed etiam iam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus. In iudicio, vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa. Utrumque autem istorum ab angelis excludens...” (*In de Div. Nomin. c. VII, lec. 2, n. 711*).

34 *Ibid.*, c. 7, § 2.

35 Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Poster. I*, 18 (81a40 - 81 b4).

36 Es decir, la contemplación del saber universal la hacemos, no sólo a partir de los singulares y en el camino de la experimentación y de la inducción; sino que incluso después, poseyendo

b) En el plano del juicio (“scientia in via iudicii”): procedemos desde algún principio universal común a lo particular. Y ello de dos modos: o bien resolviendo lo particular (las conclusiones) en los principios universales (scientia speculativa); o bien aplicando algún principio, ley o norma universal a los casos particulares, a sus aplicaciones en lo particular; esto es, compositivamente también, como se hace en el conocimiento práctico.

Ahora se refiere más bien a la “compositio intellectus”. Mas no habla expresamente de la “via compositionis” o método sintético, sino del *modo compositivo* que posee el intelecto humano –a diferencia del angélico– en sus procesos cognoscitivos. Primero en el proceso inquisitivo (“scientia in via inventionis”); y luego en el proceso judicativo (“scientia in via iudicii”). Es decir, no se habla aquí propiamente de la “via compositionis”, sino más bien de la forma compositiva de nuestro entendimiento humano; del que se diferencia netamente el conocimiento angélico, que es de simple inteligencia de la verdad.

La prueba está en que atribuye “compositio” al proceso que va desde lo múltiple a lo uno, como componiendo los particulares sensibles en la unidad del universal. Esta “compositio” no es real, sino meramente racional, por vía de abstracción formal. Por tanto, entendido en cuanto proceso, sería más bien proceso analítico; pero se dice “compositio” en cuanto la razón considera la multiplicidad bajo la forma universal. Y especialmente, en la segunda forma de composición en el proceso inquisitivo, que consiste en retornar a lo particular, mediante ejemplos o analogías, para contemplar en ello lo universal: para ver qué es un “caballo”, como especie, o explicárselo a otro, ponemos un ejemplo particular, como señalándolo con el dedo: “esto es un caballo”.

O bien, en el conocimiento judicativo, procediendo desde un principio común, ley o norma. “Resolviendo” si se trata de ver lo múltiple a la luz de los principios universales; pero “componiendo”, cuando se trata de aplicar la norma general a lo particular, como se hace en lo práctico<sup>37</sup>.

---

ya la ciencia universal, volvemos a lo singular y sensible para contemplar en ello lo universal; como cuando ponemos ejemplos o analogías, para ver en lo singular una verdad universal; o para explicárselo a otros: cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.* I, q. 84, a. 7c.

37 “Ratio enim, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrínsecos: *componendo* quidem, cum proceditur a causis ad effectus; *quasi resolvendo*, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt

Sobre todo ello trataremos solamente de modo indirecto, aunque reconociendo su enorme interés dentro del sistema, a la vez que denunciando con el autor el olvido de esta doctrina que se advierte en muchos seguidores de Tomás, tanto clásicos como modernos. Así pues, sobre ello no podemos por menos de remitir a nuestros lectores a la obra citada de B. Garceau.

*Nuestro intento:*

En lo siguiente intentaremos, pues, una exposición sucinta, una exposición sintética y sistemática, de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el juicio; y ello, desde diversos ángulos de vista; teniendo en cuenta las últimas investigaciones, singularmente las clarividentes aportaciones de B. Garceau, que antes hemos expuesto brevemente, en lo que nos parece aceptable, que es la mayor parte; y matizando algunos puntos en los que no estamos del todo de acuerdo.

Dando, pues, por aceptable en líneas generales el estudio lexicográfico, sin duda muy completo sino exhaustivo, de B. Garceau, así como sus indicaciones de las fuentes históricas en sus líneas básicas, trataremos de hacer una exposición más bien sistemática. En ella tratamos de aclarar dos temas fundamentales:

– Uno, con respecto a la precisa noción de juicio (“iudicium”) según Tomás de Aquino, juntamente con los componentes básicos del mismo (objetos-materia, estructura del acto, elementos concomitantes, potencias, sujeto total...),

– Otro, tratar de ver si, a partir de la noción tomasiana de “judicium”, es posible establecer una crítica reflexiva del conocimiento humano en general y de su valor de verdad, objetividad y certeza. O en otras palabras, si con base en los textos tomistas sobre el “iudicium” podemos llegar a establecer una Crítica general del conocimiento, coincidente, por un lado, con el sentido griego de “krinoo” (juzgar, discernir...) y con la idea de una ciencia “in via iudicii”; esto es, una ciencia Crítica, suficientemente madura, desde la que podamos “juzgar” correctamente sobre los valores básicos del conocer humano en general.

Por tanto, trataremos los puntos siguientes:

---

effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes” (*In Boeth. Trinit.* q. 6, a. 2c).

1. Desde la semántica a la gnoseología. El sentido analógico de “iudicium”.
2. Las materias-objeto o campos de la acción judicativa.
3. El juicio como función cognitiva general y como operación intelectual específica.
4. Los actos de juzgar y su complejidad
  - a) La aprehensión simple y el juicio
  - b) La acción comparativa (*ratio collativa*)
  - c) La comparación/reflexión
  - d) La compositio/divisio (o segunda operación del intelecto)
  - e) El discernimiento como fin y como forma del *actus iudicandi*;
  - f) Juicio-Asentimiento-Sentencia.
5. El sujeto del juicio:
  - a) Las facultades (sujeto *quo*)
  - b) El sujeto total (sujeto *quod*).
6. La actitud o capacidad judicativa y el fundamento o posibilidad de una crítica general del conocimiento.

# 1. DESDE LA SEMÁNTICA A LA GNOSEOLOGÍA. EL SENTIDO ANALÓGICO DE “JUICIO”

Comenzamos, como es habitual en Tomás, por establecer la semántica de los términos<sup>38</sup>. Ello es un punto de comienzo fácil y como a la mano. Además se trata de lo que he llamado “experiencia semántica”. No de una experiencia del significado (que eso sería teoría semántica), sino del “significado de la experiencia” respecto de un tema concreto. Esto es, entendiendo que la experiencia humana se ha volcado o decantado habitualmente en el contenido semántico del lenguaje. Por lo que comenzar por el mismo, es comenzar por la misma experiencia humana acumulada a través de generaciones y culturas.

Es lo que ha hecho el mismo Tomás, cuando dice:

“Juicio” propiamente hablando significa la acción del juez, en cuanto juez. Ahora bien, la palabra “juez” parece significar “el que dicta el derecho” (*ius dicens*)<sup>39</sup>.

Por ello, el determinar el derecho de las personas en cada caso concreto –no el dictar las leyes, que es otra función– equivale a definir lo justo en cada caso:

“Juicio no es otra cosa que una cierta definición o determinación de lo que es justo (*ius*). Ahora bien, algo es justo, o bien por la naturaleza misma de las cosas, y a esto se llama derecho naturale (*ius naturale*); o bien por consenso (*ex conducto*) entre los hombres, a lo cual se dice derecho positivo (*ius positivum*)”<sup>40</sup>.

Entonces, ¿cómo es que ha llegado a significar actos internos de la mente? Tomás acude a lo que hoy llamaríamos “desplazamiento semántico de los términos”, que se da en el discurso de todas las culturas humanas. Debido a ello:

“El nombre de *juicio*, que según la imposición primera del nombre, significaba la *determinación recta de lo justo*, luego se fue ampliando

38 Según Garceau, el término “iudicium” aparecería al menos en unos 630 textos tomasianos, sembrados a lo largo de todas sus obras (Cf. *o.c.*, p. 272).

39 “Iudicium proprie nominat actum iudicis, inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi *ius dicens*...” (*S.Theol.* II-II, q. 60, 1c). Sobre el nombre de “ius”, cf. *Ibid.* q. 57, a. 1, ad 1m.

40 *S. Theol.* II-II, q. 60, a. 5c; cf. *Ibid.*, q. 57, a. 2.



para llegar a significar la determinación recta en cualquier otro campo de cosas, tanto de tipo especulativo, como de orden práctico.

Ahora bien, en todas para llegar al juicio recto se requieren dos condiciones: Una es la virtud o facultad que profiere el juicio. Y bajo este aspecto, el juicio es un acto de la razón, ya que el “decir” o “definir” algo es propio de la razón. La otra condición es la buena disposición del juzgador, que le otorga la idoneidad para juzgar rectamente. Y así, en las cosas de justicia, el juicio procede de la [virtud] de la justicia, [que inclina a lo justo], como para juzgar en las cosas que pertenecen a la fortaleza [temple de ánimo] la disposición proviene de la [virtud cardinal] de la fortaleza”<sup>41</sup>.

Dejando ahora de lado lo referente a las condiciones para el “juicio justo” (sobre lo que volveremos luego), nos fijamos en la evolución de las palabras en su uso cultural.

Se señalan, aparte de las condiciones (facultad y disposición), dos cosas importantes: Una, el sentido de “juicio” como rectitud; o sea, como orden recto o como proporción y adecuación entre el acto del juzgador, su estimación subjetiva, y lo justo, esto es, lo objetivamente justo<sup>42</sup>.

Otra, los “objetos” en general sobre los que versa el acto de juzgar; y que son de un doble tipo: los objetos o materias de tipo especulativo, teórico, y los objetos o materias de tipo práctico. Pues, en ambos planos hallamos que ejercitamos nuestra facultad de juzgar o de juicio:

“El juicio es de dos clases: Uno, por el que juzgamos cómo una cosa debe ser; y este juicio pertenece propiamente al superior respecto de los

---

41 “Nomen iudicii, quod secundum primam impositionem nominis significat rectam determinationem iustorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tan in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus [facultas] proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum [opera praeparatoria]. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut in his quae fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidem actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra [q. 51, a. 3] habitum est” (II-II, 60, a. 1, ad 1m).

42 “Rectitudo actus est ex proportionem ad finem” (In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3, 2m).

inferiores. Otra clase es cuando juzgamos cómo es la cosa, el cual juicio puede referirse tanto a lo superior como a lo equivalente...”<sup>43</sup>.

“El juicio puede entenderse de dos maneras: Una como perteneciente a la facultad cognitiva. Otro, como juicio práctico, sobre si una cosa debe ser así o no así...”<sup>44</sup>.

Ya se insinúa que el juicio no será “justo” o recto de la misma manera en lo teórico que en lo práctico. En efecto, lo “justo” en el plano teórico sería la adecuación del acto de juzgar con lo que las cosas son o no son: que es exactamente a lo que denominamos “verdad”, pues en lo especulativo, lo que buscamos es la verdad<sup>45</sup>. En cambio, el juicio práctico se refiere más bien a lo que las cosas deben ser o cómo deben hacerse y a cómo no deben ser; y ello, en distintos campos de lo práctico.

Esta doctrina, que incluye en la temática del “juicio” un sentido práctico y que parece inspirado por la línea platónico-agustiniana<sup>46</sup>, nos lleva a considerar el concepto de “juicio” o su noción en un sentido, que bien puede denominarse *analógico*, ya que se aplica a campos y situaciones diversas, pero según una cierta similitud o analogía o proporción. Dado por conocida, siquiera superficialmente, la básica doctrina de Tomás sobre el conocimiento analógico, siguiendo a Aristóteles, esto significa ahora simplemente que la noción de “juicio”, tomada así sin más, posee un uso analógico en el lenguaje filosófico y jurídico. Lo cual debe tenerse en cuenta en todo lo que sigue.

Por lo demás, no parece inapropiado aproximar esta idea a la doctrina del aristotelismo crítico, que utiliza el “juzgar” (*krinein*) como acción de discer-

---

43 “Duplex est iudicium. Unum, quo iudicamus *qualiter res esse debeat*; et hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo iudicatur *qualiter res sit*; et hoc iudicium potest esse de superiori et de aequali; non enim minus possum iudicare de rege an stat vel sedeat, quam de rustico; et tale iudicium est in cognitione” (*De Verit.* q. 8, a. 1, ad 13m).

44 “Iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter: Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto (...). Et secundum hunc modum iudicii, Philosophus dicit quod unusquisque bene iudicat quae cognoscit, iudicando scilicet, an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita...” (*S. Theol.* I-II, q. 93, a. 2, 3m).

45 “Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat; quae quidem correspondentia *adaequatio rei et intellectus* dicitur; et in hoc formaliter *ratio veri* perficitur” (*Verit.* q. 1, a. 1c).

46 Cf. GARCEAU, B., *o.c.*, pp. 62ss.

nimiento cognitivo, en general<sup>47</sup>. Pero sin identificarla o reducirla únicamente a la llamada segunda operación intelectual (“actus intellectus componentis et dividitis”), aunque tuviera en ella su mejor expresión o realización; pues, al fin, todo juicio en su término, ha de ser “sententia” de la razón; y esto implica siempre la operación de unir o dividir, afirmando o negando algo de algo.

## 2. LAS MATERIAS O CAMPOS DEL JUICIO. OBJETOS<sup>48</sup>

Como se desprende de lo anterior, la materia o los objetos-materia del juicio, según Tomás (y según nuestra misma experiencia), se hallan tanto en el terreno de la especulación teórica, como en el campo de la especulación o estimación práctica.

Respecto de esto último, ya vimos que originariamente era en el terreno de lo práctico jurídico o de la praxis jurídica de donde se deriva el nombre. Pero luego, al parecer, se ha trasladado muy significativamente, al menos en la especulación filosófica, al terreno de la teoría pura. Así p. ej. el “juzgar”, siguiendo las expresiones de los griegos, traducía lo que éstos denominaban como “krinein”, esto es, separar, discernir, criticar (en sentido amplio) o someter a “juicio crítico”, ya sea una doctrina, ya sea una actuación o un artefacto. De aquí que el sentido de “juicio” en filosofía se restringía a lo que viene a ser como la materia de la facultad crítica. De aquí los nombres de “criterio”, de “Crítica”, de “Criteriología”, etc. Esto nos pone hoy día en la situación de si, dentro del sistema y de la inspiración tomista, puede acudirse a la doctrina del juicio para establecer una “Crítica general del conocimiento”. O si, por el contrario, la doctrina sobre el juicio habría que asumirla como más general e indeterminada<sup>49</sup>.

Volviendo, pues, a los objetos asignados a la función judicativa, estos pueden ser tanto del plano especulativo, como del práctico. Y ello coincide de hecho con nuestra práctica actual. Pues decimos “hacer crítica”, tanto al

---

47 En particular, para el orden práctico, cf. *Ethic. Nichom.* VI, c. 11.

48 En el orden de la inquisición y de la descripción fenomenológica pienso que debe seguirse el método indicado por Tomás, siguiendo a Aristóteles: “...ut scilicet per obiecta cognoscamus actus, et per actus potentias et per potentias essentiam animae...” (*In De anima*, II, lec. 6, n. 308).

49 Ello parece reducirse en parte a la cuestión de si el concepto de juicio ha de reservarse para la segunda operación del intelecto y para la capacidad reflexiva. Sobre ello volveremos luego.

juzgar sobre la verdad o corrección de una doctrina, como sobre la adecuación de los actos a sus fines propios, o sobre el recto orden jurídico, legal, político, etc.; así como sobre la adecuación de los actos humanos a sus objetivos propios en el campo de la técnica (orden de la utilidad práctica) o en el campo de la estética (así hablamos de “crítica de arte”, o de “crítica literaria, “etc. ).

Debemos, pues, distinguir entre objetos y objetivos. Entre lo que se juzga y aquello respecto de lo cual se juzga algo. Esto es como los fines, determinantes de una actividad y definitorios de su rectitud o falta de rectitud: El fin “rectifica”, en cuanto determina el camino “recto” o más adecuado. Mientras que los objetos son las materias (objetos materiales) sobre los que se ejerce la función del juicio, sea en el orden que sea, cognoscitivo o práctico. Bajo este aspecto, los objetos mismos del juicio, en cuanto objetivos, pueden entenderse también como algo activo<sup>50</sup>, ya que son como los puntos de referencia o los ejes sobre los que debe girar el juicio recto en cada caso.

Aunque Tomás ha aplicado esta doctrina del juzgar más frecuentemente al campo de lo especulativo puro<sup>51</sup>, de la verdad científica incluso sensible<sup>52</sup>, no ha dejado de tenerlo en cuenta en el campo de la praxis, en sus diversos órdenes, el moral<sup>53</sup>, el jurídico<sup>54</sup>, el político<sup>55</sup>, el técnico, el artístico o

---

50 “Non oportet quod illud de quo iudicat intellectus vel sensus sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo, magis sensibile et intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum vel sensum ut agens, inquantum sentire vel intelligere pati quoddam est” (*Verit.* q. 8, a. 1, ad 14m).

51 “...sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uni modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum” (II-II, q. 45, 2c).

Por el contrario: “Fatuus caret *sensu iudicandi*; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem” (II-II, q. 46, a. 1c).

52 “Vis cogitativa vocatur intellectus, secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus” (*In Ethic.* VI, lec. 9, n. 1255).

“Non oportet quod illud de quo iudicat intellectus vel sensus sit ut passum,...” etc. (*Verit.* q. 8, a. 1, ad 14m).

53 Cf. *In Ethic. ad Nichom.* VI, l. 8, n. 475; I-II, q. 53, a. 5c: “Consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum; unde et *in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa*, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium” (II-II, q. 53, a. 4c). “Sic ergo

estético<sup>56</sup>, etc., como iremos viendo. Hay además un juicio por inclinación o connaturalidad afectiva o de empatía con el objeto<sup>57</sup>.

En consecuencia, vemos que la idea de juicio determina una función, que se cumple en múltiples planos y facultades. Es más bien una *actitud*, similar a lo que entendemos, en un orden práctico, como actitud o virtud de la justicia, cuyo acto propio es el juicio justo o recto.

### 3. EL JUICIO COMO FUNCIÓN COGNITIVA GENERAL Y COMO OPERACIÓN INTELECTUAL ESPECÍFICA

De lo anterior se desprende que, según Tomás, el juicio es, hablando en general, una función, una actividad o acción<sup>58</sup>. No es una facultad determinada en el sentido de potencia u órgano natural, aunque a veces se habla del “iudicatorium”, algo así como el centro supremo para juzgar acerca de algo<sup>59</sup>. Ya que como veremos luego, se atribuye esta función a diversas facultades, tanto sensitivas como intelectivas, tanto teóricas como prácticas.

---

iudicium est quidem actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur *bene iudicativa*, ut supra [q. 51, a. 3] habitum est” (II-II, 60, a. 1, ad 1m).

54 Cf. I-II, qq. 60, 67, 68, 69, etc.

55 Cf. *In Ethic. Nichom.* VI, lec. 7, nn.1196-1197; *S. Theol.* II-II, q. 47, aa. 10-11, en relación con aa. 1, 8, etc.; y con *ibid.* q. 50, a. 1; q. 51, aa.2-3, etc.

56 Cf. *In Ethic. Nichom.* VI, lec. 3, nn. 1153-1160; *In 1 Sent.* S. 39, q. 2, a. 1c; *C. Gent.* 3, c. 24; II-II, q. 19, 7c, etc.

57 Hay un juicio *per connaturalitatem* o *per modum inclinationis*: “Contingit enim aliquem iudicare uno modo, *per modum inclinationis*, sicut qui habet habitum virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur (...). Alio modo, *per modum cognitionis*, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet” (*S. Theol.* I, q. 1, a. 6, ad 3m). Cf. CALDERA, R.-T., *Le iugement par inclination chez saint Thomas d’Aquin* (Paris, Vrin, 1980); PERO-SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Pamplona, Univ. de Navarra, 1964.

58 Ad tertium dicendum, quod iudicium proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum (*In 2 Sent.* d. 24, q. 1, a. 1 ad 3m).

59 Cf. I-II, 74, a. 7c.: “in omni iudicio ultima sententia pertinet ad *supremum iudicatorium*: sicut videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur *per resolutionem* ad prima principia”. A semejanza del juicio legal, la sentencia última pertenece al jurado o juzgado supremo (*supremum iudicarium*).

Parece haber sido una tendencia moderna la de reducir o asimilar el *rectum iudicium* o la recta *aestimatio* a una de las dos operaciones consabidas del intelecto. Estas operaciones, según Aristóteles, serían la “Intelligentia indivisibilium” (τῶν ἀδιαιρέτων νόησις) en la que no hay falsedad y la síntesis o composición (σύνθεσις) de inteligibles, en lo que ya se halla la verdad o el error<sup>60</sup>. A la primera se la denomina también “simplex apprehensio” o “apprehensio incomplexum”; a la segunda la denominan los medievales “actus intellectus componentis et dividensis”<sup>61</sup> o “intellectus complexorum”.

Nótese que en el texto aristotélico no se etiquetan estas actividades, sino que más bien simplemente se describen por su actuar característico o por la capacidad de expresar la verdad o el error<sup>62</sup>. En Tomás vemos algo similar. Por de pronto, el “iudicare”, “recte aestimare”, “iudicare”, “discernere”, etc. es una función que se adscribe a diversas facultades cognitivas, sensibles e intelectuales, e incluso afectivas y prácticas, en cuanto se comportan correctamente respecto de sus objetos propios.

Así por ejemplo se atribuye al sentido interno de la *estimativa* o *cogitativa*: “Vis cogitativa vocatur intellectus, secundum quod habet absolutum *iudicium* de singularibus”<sup>63</sup>.

Por otra parte, además del juicio cognitivo, hay un juicio *per connaturalitatem* o *per modum inclinationis*, como el que tiene un hábito adquirido o una habilidad especial para juzgar problemas prácticos:

“Contingit enim aliquem iudicare uno modo, per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum

60 Cf. ARISTOTELES, *De anima*: III, c. 6; 430a 26-28.

61 “Determinat de secunda operatione intellectus, quae est compositio et divisio. Et dicit quod *dictio*, qua dicit intellectus *aliquid de aliquo*, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera vel falsa. Sed intellectus non semper est verus aut falsus, quia *intellectus est incomplexorum*, qui neque verus aut falsus est, quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparisonem unius ad alterum, quae quidem est in *compositione vel divisione* intellectus. Non autem in intelligibili *incomplexo*” (*In de anima*, III, lec. 11, n. 760).

62 Cf. ARISTOTELES, *Metaphys.* VI, c.4; 1027b18ss.

63 *In Ethic.Nichom.* VI, lec. 9, n. 1255. Incluso se dice que “inscientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo *iudicemus* de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in *III Caeli et mundi* [c. 7; 306 a 16]; et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem” (*In Boeth. Trinit.* q. 6, a. 2c; ed. Decker, p.216, lin. 5-9).

virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur (...). Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet”<sup>64</sup>.

Bajo este aspecto, no es una operación o acto particular de una facultad, sino que es una *actitud* o disposición tanto de las facultades cognoscitivas (“iudicare per modum cognitionis”) cuanto de las tendenciales o afectivas (“iudicare per modum inclinationis”) <sup>65</sup>.

*En consecuencia, el “iudicium” en el lenguaje de Tomás de Aquino designa, antes que una operación particular del intelecto, una función general de las facultades humanas, tanto cognoscitivas como afectivas; y cuyo fin es el de discernir, valorar, juzgar, determinar... correctamente las operaciones respectivas con relación a los objetos propios, sean éstos algo perteneciente a la verdad, al bien moral, a la utilidad técnica o al gusto artístico.*

#### a) El juicio y la segunda operación del entendimiento

¿Cuándo y por qué el nombre de “juicio” se reserva para designar la segunda operación intelectual? Vemos que así se utiliza comúnmente en los modernos tratados de Lógica y hasta en obras monográficas sobre el tema<sup>66</sup>, en cuanto se opone o se distingue de la “primera operación” denominada “simplex apprehensio”.

Al parecer, ya en San Agustín se halla la distinción entre conocer y juzgar, apprehender o sentir y juzgar<sup>67</sup>; de donde habría pasado luego a los

64 S. *Theol.* I, q. 1, a. 6, ad 3m. “Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum” (*Ibid.*, II-II, q. 45, a. 2.c.) etc. Sobre todo esto, ver el excelente estudio de CALDERA, R., *Le iugement par inclination chez saint Thomas d’Aquin* (Paris, Vrin, 1980).

65 Cf. texto citado: I, q. 1, a. 6. ad 3m.

66 P. ej. en la obra de HOENEN, P., *La théorie du jugement d’après st. Thomas d’Aquin* (Romae, 1946). Pero puede verse en casi todos los tratadistas tomistas modernos de lógica, como: GARDEIL, H. D., *Initiation à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Logique, c. II, 1 (Du Cerf, Paris, 1958); GRED, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, Logica, c. 2 (Herder, Barcelona, 1961); DE ALEJANDRO, J. M., *La Lógica y el Hombre*. Lógica apofántica. (BAC, Madrid, 1970); etc.

67 Cf. p.e. *De vera religione*, XXIX, 53 (PL. 34, 145). El juicio sería como una función cognitiva superior: “Aeternam enim legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non

medievales, sobre todo la idea del juicio, como un conocimiento superior (*scientia in via iudicii*)<sup>68</sup>. Bajo este aspecto, la idea de juicio, como conocimiento superior, decisivo y cierto, o como una función superior del conocimiento, habría pasado a Tomás de Aquino, quien distingue también los dos modos de juicio: el del superior, del experto, que juzga sobre lo que debe ser o debiera ser (*quod esse debet*) y el juicio normal, que juzga sobre lo que es o no es (*ita aliquid est vel non ita*):

“El juzgar sobre algo puede entenderse doblemente: De una manera, al modo como la potencia cognitiva (*vis cognitiva*) *juzga de su propio objeto* (...); y según este modo de juicio, dice Aristóteles que cada cual juzga bien lo que bien conoce, esto es, juzgando si es *verdadero* lo que se dice [proposiciones]. El otro modo es cuando el superior [o artífice experto] juzga de lo inferior mediante un cierto *juicio práctico*, sobre si algo *deba ser o no ser así*”<sup>69</sup>.

Así pues y quizás bajo la influencia de san Agustín, se encuentra en Tomás la idea de “juicio”, como una función de discernimiento cognitivo (*qualiter res sit vel non sit = veritas*) o bien práctico (“*qualiter res debeat esse*”). Ello parece que es compatible con la visión aristotélica, tanto de lo *verdadero*, —el decir lo que algo es o no es—; como la doctrina acerca de los primeros principios de la razón mediante los cuales (y la luz del entendimiento agente) *juzgamos* sobre la verdad del conocimiento teórico; concordante igualmente con la idea del fin o del *bien*, como principio regulador del orden práctico, en distintos planos (moral, política, arte, técnica mecánica,

---

fas est. Hoc autem interest, quod ad cognoscendum satis est ut videamus ita aliquid esse vel non ita; ad iudicandum vero addimus aliquid quo significamus posse esse et aliter; velut cum dicimus ita esse debet, aut ita esse debuit, aut ita esse debebit, ut in suis operibus artífices faciunt” (SAN AGUSTIN, *De vera religione*, XXXI, 58 (PL 34, 148).

68 Cf. GARCEAU, B., *o.c.*, pp. 58, 62, 68.

69 “Iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio objeto ... Et secundum hunc modum iudicii Philosophus dicit quod unusquisque bene iudicat quae cognoscit, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita” (I-II, q. 93, a. 2, ad 3m.).

“Dicendum quod duplex est iudicium. Unum quo iudicamus *qualiter res esse debeat*; et hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo iudicatur *qualiter res sit*; et hoc iudicium potest esse de superiori et de aequali...” (*Verit.* q. 8, a. 1, ad 13m) Cf. *In Boet. Trinit.* q. 1, a. 1, ad 1m; *C. Gent.* III, c. 47; etc.



etc.), a cuya luz juzgamos sobre la elección de los medios para conseguir el fin (último juicio práctico, que precede inmediatamente a la elección)<sup>70</sup>.

Por ello, ya en Tomás se encuentra también la idea de “juicio”, como operación especial del entendimiento, siguiendo las denominaciones aristotélicas<sup>71</sup>. No se denomina normalmente “*judicium*” a esta operación; pero se dice que en ella, –a diferencia de la operación primera o “*intelligentia indivisibilium*”–, en esta segunda –denominada “*intellectus complexorum*” o “*actus intellectus componentis et dividitis*”– se ejerce propiamente la facultad de *iudicare*, esto es, de discernir y expresar la verdad. Esto aparece muy claramente sobre todo al estudiar, siguiendo a Aristoteles, las operaciones de la mente en orden a conocer la verdad<sup>72</sup>.

Tanto la *ciencia*, como la *opinión* como la *creencia* implican actos de juicio o de atribución. No son aprehensiones simples, sino actos complejos; consisten en “decir algo de algo”; y tal decir, ha de ser verdadero o falso, según se acomode a lo que las cosas son o no son. Por ello, corresponde al intelecto, en su acto de componer o separar (dividir).

Para muchos modernos, el juicio no sería más que una composición de representaciones: ello es coherente con el idealismo y el racionalismo, según los cuales no conocemos nada en sí, sino solamente nuestras propias representaciones. Mas para Aristóteles y Tomás de Aquino, en la denominada “segunda operación del intelecto” no se trata de una mera “compositio” de representaciones o de su comparación (compara el predicado con el sujeto), sino de una “compositio” en la que, a diferencia de la primera operación (que puede ser también de algo complejo), aquí en la segunda lo que se “compone o divide” es el ser de las cosas; es en la referencia al “ser” de las cosas lo que distingue radicalmente esta segunda operación de la primera. Por ello, la nota de esta segunda operación en el lenguaje es la forma de

70 “...conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur *sententia* vel *iudicium*, quam sequitur electio” (I-II, q. 13, a. 1, ad 2m).

71 “Intellectus habet duos actus; scilicet *percipere* et *iudicare*. Ad primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae” (*S.Theol.* II-II, q. 45, a. 2, ad 3m). Cf. también: *In Post. Analyt.* Prooemium, nn. 4 et 6.

72 Quizás el texto más preciso en que se emplea el nombre de “*judicium*”, aunque en un contexto general, sea este: “...ad rectum *iudicium* duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic *iudicium* est actus rationis, *dicere* enim vel definire rationis est. (II-II, 60, a. 1, ad 1m).

afirmación o negación, y ello referido específicamente a la cópula “es” de todo juicio: “X es Z”, “X no-es Z”.

Dicho esto, que es común (aunque no siempre tenido en cuenta suficientemente) por los aristotélicos posteriores; nos queda por ver si, según Tomás de Aquino, la doctrina del “*judicium de veritate*” puede ser reducida a la doctrina acerca del “juicio” tomado como segunda operación del intelecto; aunque se aplique a campos diversos, sean especulativos o prácticos, sean para formar opinión, creencia o ciencia.

El estudio del juicio, como segunda operación del intelecto es tratada por Tomás principalmente en la exposición de la doctrina aristotélica de las proposiciones (*Apofántica*) y de la demostración<sup>73</sup>. Pero rara vez se refiere a la segunda operación con la etiqueta de “*judicium*”<sup>74</sup>, sino que lo designa por su descripción, como hizo Aristóteles: “*actus intellectus componentis et dividensis*”:

“[Aristoteles] dicit primo quod veritas et falsitas est circa compositionem et divisionem. Ubi oportet intelligere quod una duarum operationum intellectus est *indivisibilium intelligentia*: in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo vel quid album vel quid aliud huiusmodi. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod huiusmodi simplicia concepta *simul componit et dividit*. Dicit ergo quod in hac secunda operatione intellectus, idest *componentis et dividensis*, invenitur veritas et falsitas: relinquens quod in prima operatione non invenitur, ut etiam traditur in *III De anima*”<sup>75</sup>.

73 Respecto de esto, dice: “Pars autem Logicae quae primo deservit processui [processus necessitatem inducens], pars Iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quid iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec Analytica vocatur, idest resolutoria” (*In Post. Analyt.* Proemio, n. 6).

74 Quizás es texto más claro y casi único, es el siguiente: “Intellectus habet duos actus; scilicet *percipere* et *iudicare*. Ad primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae” (II-II, q. 45, a. 2, ad 3m). Incluso aquí subsiste la duda sobre si en este texto la oposición *percipere/iudicare* se corresponde con la de *apprehensio/iudicium*; ya que tampoco consta la equivalencia, en el discurso de Tomás, entre *percipere* y *apprehensio* o entre *percipere* y primera operación del entendimiento: cf. GARCEAU, B., *o.c.*, pp. 277ss.

75 *In Perihermen.* I, lec. 3, n. 25.

Al resolver cierta duda sobre el sentido de verdad en la composición y la división, explica su significado diciendo:

“Sic etiam, si consideremus ea quae sunt *circa intellectum* secundum se, *semper est compositio, ubi est veritas et falsitas*; quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod *intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri*. Sed si referatur *ad rem*, quandoque dicitur *compositio*, quandoque dicitur *divisio*. *Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas. Et per hunc etiam modum in vocibus affirmatio dicitur compositio, in quantum coniunctionem ex parte rei significat; negatio vero dicitur divisio, in quantum significat rerum separationem*”<sup>76</sup>.

Según esto, se ha de entender que Aristóteles habla de la verdad en este lugar en cuanto pertenece al intelecto humano, “qui iudicat de conformitate rerum et intellectus componendo et dividendo”<sup>77</sup>. Pero anteriormente ha explicado el sentido propio de “verdad” en cuanto se aplica a las facultades, en donde propone la doctrina sobre la verdad consciente, porque “solus intellectus potest cognoscere veritatem”; doctrina propia de Tomás, dentro de la línea aristotélica. Dice, pues:

“Ad huiusmodi igitur evidentiam, considerandum est quod *veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum*; alio modo, *sicut in dicente vel cognoscente verum*. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis; sed *sicut in dicente vel cognoscente verum, non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem*”<sup>78</sup> (n. 28).

Et sicut res dicitur vera per comparisonem ad suam mensuram, ita etiam et sensus vel intellectus, cuius mensura est res extra animam. Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti. Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in *III de anima*. Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii obiecti sit verus,

<sup>76</sup> *Ibid.*, n. 26.

<sup>77</sup> *In Perihermen.* I, lec. 3, n. 32.

<sup>78</sup> N. 28.

non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et philosophus dicit in VI *Metaphysicae* quod *veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem*. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere; et ideo *intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est*. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Et hoc modo philosophus loquitur hic. (n. 31)<sup>79</sup>.

Concludit ergo [Aristoteles] ex praemissis quod, cum solum circa compositionem et divisionem sit veritas et falsitas in intellectu, consequens est quod ipsa nomina et verba, divisim accepta, assimilentur intellectui qui est sine compositione et divisione; sicut cum homo vel album dicitur, si nihil aliud addatur: non enim verum adhuc vel falsum est; sed postea quando additur esse vel non esse, fit verum vel falsum<sup>80</sup>.

El problema se lo propone y lo estudia extensamente el citado autor B. Garceau<sup>81</sup>, siguiendo los múltiples vericuetos del lenguaje tomasiano. Según dicho autor el identificar o traducir el *iudicium* como la segunda operación que Aristóteles atribuye al intelecto, la compositio/divisio, aunque común en la interpretación moderna, no corresponde a un vocabulario aristotélico, ni tampoco de Boecio<sup>82</sup>. Pero

“tampoco en la traducción latina de los escritos de Avicena y de Algazel, ni en la obra de Gundisalvi, se encuentra el empleo de *iudicium* para designar lo que tales escritos denominan “la segunda propiedad del

79 Es sabido que Tomás ha expuesto esta doctrina sobre la verdad consciente y reflexiva (“ut cognita ab intellectu”) en otros varios lugares: cf. *Verit.*, q. 1, aa. 3, 9; I, q. 16, a. 2; *In Metaph.* VI, lec. 4; *C. Gent.* I, 59, etc.

80 *Ibid.*, n. 11.

81 Cf. *op. cit.*, pp. 101-151.

82 Cf. *op. cit.*, pp. 106-107.

intelecto”. Según los textos a los que hemos podido tener acceso, el primer autor que da el nombre de *iudicium* a la *compositio-divisio* de Aristóteles y a la *credulitas* de Avicena fue Pedro de España (o Pedro Hispano) en su comentario al *De anima*<sup>83</sup>.

Así pues, sería a través o por influencia de Pedro Hispano como la identificación de la *compositio/divisio* aristotélica llega a Tomás traducida o asimilada a *iudicium* o segunda operación intelectual. Sin embargo, esto tampoco aparece en los primeros escritos de Tomás, sino al compás de la evolución de su pensamiento sobre el conocimiento de lo verdadero y sobre las operaciones del espíritu<sup>84</sup>. La identificación de juicio y segunda operación intelectual se encontraría ya claramente en estos textos:

“...*falsitas* autem quae accidit in *iudicio intellectus componentis et dividensis*, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod in eo aliqua desunt...”<sup>85</sup>.

“Ex hoc autem in intellectu nostro *componente* potest provenire falsitas, in quantum *iudicat* aliquid esse vel non esse...”<sup>86</sup>.

En estos textos se habla de la falsedad en el entendimiento “componente et dividente”, en cuanto juzga, si bien de modo incorrecto. Ello vale igualmente para la verdad, cuyo lugar propio sería el entendimiento que compone y divide, y ello, en cuanto “juzga” sobre el ser de las cosas<sup>87</sup>. En todo ello habría que ver, pues, una identificación en el mismo vocabulario tomasiano

---

83 GARCEAU, B., *op.cit.* pp. 112 y ss. El texto más claro de Pedro Hispano podría ser éste: “Et cum dixit [Aristoteles] in quibus est *informatio*, dicit in quibus est *credulitas*, dicens: *compositio* enim ipsorum intellectuum est in his in quibus est verum et falsum. Per *compositionem* intellectuum intelligit ipse *credulitatem* sive *iudicium*” (*Expositio libri De anima*, ed. Alonso, p. 335; apud GARCEAU, B., *o.c.*, p. 113; la itálica es del mismo Garceau). Como es sabido, en este lenguaje, procedente de los comentaristas árabes, la *credulitas* viene a significar la afirmación o *asentimiento* a un enunciado, sea de fe, sea incluso de ciencia. Ello implica claramente la *compositio-divisio intellectus*; pero la novedad y el problema está en si es correcto y según el lenguaje aristotélico, identificarlo con *iudicium*.

84 Cf. GARCEAU, B., *op.cit.*, pp. 140-141.

85 *C. Gent.*, II, c. 76.

86 *De Malo*, q. 16, 6, ad 1m.

87 En otro lugar dice: “...ideo non est verum vel falsum nisi quando additur *esse* vel *non esse*, per quae designatur *iudicium* intellectus” (*In Perihermen.* I, lec. 3, n. 35).

entre el intelecto que compone y divide y el juicio (*iudicium*). De hecho, así se ha interpretado corrientemente.

Sin embargo, y con todo respeto al minucioso y extenso análisis del autor, me parece que hay algo, un matiz, que impediría esa identificación sin más en el mismo Tomás de Aquino. Y ello me parece incluso más conforme con ciertas dudas y dificultades que se propone el mismo B. Garceau.

En efecto, en estos textos u otros similares lo único que está claro sería esta secuencia: Segunda operación del intelecto → operación que es una compositio/divisio → sobre el ser o no ser de las cosas → de lo que se sigue la verdad o falsedad en nuestro conocimiento.

Es una secuencia, sin duda, correcta; mas no por ello tenemos evidencia sobre la identificación de los diversos momentos o miembros que la forman. De hecho, cuando se dice p.e. que la verdad y la falsedad se hallan solamente en el intelecto que compone y divide, en cuanto “juzga” sobre el ser o no ser de las cosas, estamos diciendo ciertamente que ese “juicio” se realiza en la operación compositio-divisio del intelecto, no en otra del mismo intelecto, no en la de percibir, recibir o ser informado o aprehender simple. Más ello no significa que *iudicium* se reduzca y deba identificarse, según Tomás, con esa operación intelectual. Que sea en ella, por parte del entendimiento, y ciertamente del entendimiento posible, no significa que sean algo uno y lo mismo de modo universal. La prueba es que, como hemos visto, Tomás utiliza la expresión de *iudicium* y *iudicare* también en otras operaciones del hombre, sea del entendimiento práctico, sea de la afectividad (*iudicare per inclinationem*) sea incluso del sentido interno de la potencia estimativa o cogitativa. Por tanto, seguimos pensando que la idea de *iudicium* según Tomás, posee un sentido o significación más universal y no es identificable o reductible a la segunda operación intelectual; aunque en ella se realice de modo muy propio y característico, especialmente para el *iudicium rectum de veritate* sobre cualquier cosa.

Debemos añadir que en el fondo, el problema tal y como lo plantea el autor, y ello al compás de ciertas interpretaciones modernas que él critica –a mi juicio, acertadamente– consiste en “savoir la raison qui l’a conduit à identifier la deuxième opération à un jugement” (p. 143). Se refiere naturalmente a Tomás de Aquino.

Después del minucioso examen de cuatro textos fundamentales de Tomás<sup>88</sup>, en los que se trata de la verdad, en cuanto el entendimiento juzga e incluso reflexiona sobre la conformidad de su representación con el objeto, el citado autor entiende que Tomás de Aquino: “Depuis de le *De Veritate* il à découvert un procédé commode pour justifier cette position: il consiste à assimiler la deuxième *opération* de l’intellect à un jugement, comme l’avait fait avant lui Pierre d’Espagne...” (p. 150).

Con todo, como resultado final, afirma algo que parece contrario a lo anterior, pero con lo que no podemos menos de estar de acuerdo, según hemos dicho antes. Después de lanzar sus críticas a los intérpretes de Tomás, termina diciendo: “...mais il se trouve que *judicium*, dans la langue de saint Thomas, possède un sens technique, qui ne se réduit pas à désigner la deuxième *opération*” (p. 151). Pero unas líneas más abajo y como conclusión final, afirma algo que parece matizar, sino contradecir, lo anterior: “S’il est vrai que *judicium* ne se réduit pas a la deuxième *opération*, il reste que pour le saint Docteur, la deuxième *opération* constitue un certain type de jugement: celui que Pierre d’ Espagne avait déjà identifié à la composition-division d’Aristote, et qui consiste dans l’acte par lequel l’intellect *constate* sa conformité au réel”<sup>89</sup>.

## b) La interpretación posterior: Suárez y Juan de Sto. Tomás

Sin pretender ahora hacer la historia de esta confusión y sobre todo, su aceptación inconsciente por los modernos tomistas, es fácil advertir las discrepancias existentes entre dos aristotélicos posteriores a Tomás, como Francisco Suárez y Juan de Sto. Tomás.

Suárez, siguiendo sin duda la línea de Pedro Hispano o quizás la del logicismo nominalista, ha identificado claramente el juicio con la composición/división aristotélica. Primero se supone que el juicio consiste, supuesta la

---

88 Los textos pertenecen a estos contextos: *Verit.* 1, 3c; *S. Theol.* I, q. 16, 2c; *In Perihermen.* I, lec. 3, n. 31; y *In Metaph.* VI, lec. 4, n. 1236. En este último texto es de señalar que Tomás apela, además, a una cierta reflexividad del intelecto para conocer la verdad. El texto dice: “...et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam *super ipsam similitudinem reflectitur*, cognoscendo et *diudicando* ipsam. Ex his igitur patet quod veritas non est in rebus, sed solum in mente et etiam *in compositione et divisione*”.

89 *Ibid.*, p. 151.

necesaria comparación de lo aprehendido, en la adhesión a la sentencia que expresa la composición/división:

“Iudicium est adhaesio quaedam potentiae ad rem cognitam per actum ab ipsa elicatum, qui circa res aprehensas versatur...tale iudicium solum reperitur in compositione et divisione, quoniam versatur circa ita esse vel non esse, quae sine compositione non reperiuntur...”<sup>90</sup>.

“...Quapropter iudicium non est aliquis actus distinctus a compositione cognoscitiva, quam intellectus format; cognoscitiva, inquam, [connexionis] extremorum. Unde iudicare est componere cognoscendo connexionem...”<sup>91</sup>.

De lo cual deduce también que el juicio es un acto complejo, ya que implica y consiste en el conocimientos de los términos de la conexión o composición. Todo lo cual, aunque coincide en parte, está formalmente en desacuerdo con el modo de entenderlo por Tomás de Aquino.

La razón de Suárez viene a ser la siguiente: Donde no hay comparación ni se da composición/división no hay juicio, ya que no hay conocimiento de la conexión de los términos (como sucede en los ignorantes, etc.), ni hay tampoco verdad. Luego el juicio consiste básicamente en el conocimiento de la composición/división y de la conexión de los términos de la misma.

Eso es cierto; pero insuficiente. Ello prueba que sin conocimiento de los términos y de su conexión en el acto componente/dividente no hay juicio, ya que falla la condición necesaria. Mas no significa que el juicio consista formalmente en ello. Por lo demás, como es sabido, Suárez coloca la cualidad de verdadero, no en la relación de adecuación de los contenidos del conocimiento y lo real, sino en los actos; a diferencia de santo Tomás que lo coloca en las relaciones de los contenidos (verdad semántica) y no en los actos psicológicos, que se hallan en potencia tanto para la verdad como para el error.

Por ello, Juan de Sto. Tomás ha afrontado expresamente el tema (haciendo de paso referencia a la opinión de Suárez):

“Tertio inquires: An secunda operatio sit idem quod iudicium, vel sit distinguenda duplex compositio, alia per modum enunciationis, alia per modum iudicii”<sup>92</sup>.

90 SUAREZ, F., *In de Anima*, Disp. V, q. 6 (Ed. S. Castellote, t.II; Labor, Madrid, 1981) p. 418.

91 IDEM, *ibid.*, p. 420.

92 STO. THOMA, J. A., *Cursus Philos.* IV, q. 11, a. 3 (Ed. Reiser, III, col. 369ss.).



Para ello, comienza por distinguir el doble sentido de “juicio”: Uno, largo o impropio, encuanto significa cualquier tipo de discernimiento o discreción; siendo así aplicable, tanto al entendimiento como a los sentidos, que disciernen sus objetos. Otro, estricto o propio, como “pro assensu vel dissensu circa aliquam veritatem vel falsitatem, quae fit afirmando aut negando”. Esto segundo requiere la comparación de los términos para la composición o división, afirmando o negando.

Ahora bien, dado esto segundo, todavía se puede preguntar si el juicio consiste simplemente en la misma formación de la enunciación (*compositio/divisio*); y, supuesto que sea un acto distinto, si se trata de un acto simple o de un acto compuesto.

A lo primero responde indudablemente que se trata de actos distintos, el de la formación del enunciado (composición/división) y el del juicio, que consiste más bien en la sentencia mental y la adhesión a una parte determinada. Y la razón fundamental consiste en que el acto de formar la enunciación o la composición división no implica todavía ni la sentencia ni la adhesión determinada: así p.e. formamos proposiciones que son condicionales o hipotéticas, que son verdaderas composiciones, pero que no son todavía actos de juicio distintivo ni adhesión a una parte alternativa de la hipótesis. Incluso, y a excepción de las proposiciones evidentes en sí (*judicia per se nota*) en los que la adhesión intelectual es inmediata y necesaria, en los demás podemos suspender el juicio y lo hacemos hasta que no nos conste su verdad o falsedad. Esto puede aparecer tanto mediante un análisis de los términos, como mediante todo un razonamiento o demostración<sup>93</sup>.

Por ello mismo, el acto de juicio no es un acto compuesto, como lo entiende Suárez, sino un acto simple de discernimiento y de adhesión a la

---

93 Cuando interviene el razonamiento para llegar a la adhesión del juicio respectivo, se decía que ello pertenecía a la tercera operación del intelecto. Con todo, los tomistas prefieren incluir esta operación en la segunda, como una forma de ella, ya que es una, solo que más compleja: al fin, el razonar es una manera de “pasar de uno a otro” mediante comparaciones, composiciones y divisiones. O como dice el mismo J. de Sto. Tomás: “Sic ergo, secunda operatio, quantum ad enuntiationem, praebet materiam discursui et ordinatur ad illum, sed secunda operatio quantum ad assensum et iudicium est finis et terminus, ad quem ordinatur discursus, ut ad perfectionem quam intendit” (In h. l., col. 371b28-34). Es decir, que el juicio se subordina al raciocinio como lo que aporta los materiales; pero el discurso se subordina al juicio como a su fin y perfección.

verdad formalmente conocida como tal. El juicio no consiste propiamente en contemplar o aprehender la conexión de los términos del enunciado, sino en discernir la adecuación del mismo enunciado con lo que es o no es.

Lo que se compara propiamente en la segunda operación, no son tanto los términos del mismo, sujeto y predicado entre sí, sino el enunciado mismo como un todo (*verbum mental*) con la realidad o lo que es. En el conceptualismo ocamista, según el cual no conocemos más que nuestros conceptos, solamente podemos comparar los conceptos entre sí. Por ello reniegan de la necesidad de reflexión<sup>94</sup>. Pero en el realismo tomista es justamente la visión de la adecuación entre entendimiento (los enunciados) y realidad lo que constituye la verdad real. Y ello implica siempre alguna reflexión, siquiera implícita<sup>95</sup>.

En consecuencia, pienso que esa reducción del juicio a la segunda operación de la mente, tal como lo vemos actualmente en los mismos manuales de filosofía tomista, no es de inspiración ni aristotélica ni tomista, sino conceptualista. Y que, con raíces en Guillermo de Ockham, ha sido claramente formulada ya por Suárez y del mismo ha pasado a los escolásticos posteriores, así como a la mayoría de los filósofos modernos. La comprobación histórica de ello merecería un estudio aparte.

### Conclusión

Dejamos de lado el problema histórico, sobre las fuentes literarias del léxico tomista en esta materia y que suponemos bien tratado por Garceau en su trabajo; aunque haríamos alguna reserva sobre su dependencia de Pedro

---

94 Cf., p. e., SUAREZ, F., *oc. cit.*, ed. cit., p. 418.

95 A la clásica pregunta de cómo se hace tal comparación con la realidad, sino es a través de otros conceptos, que es lo único que tenemos, y la subsiguiente objeción idealista de proceso *ad infinitum*, se responde que es justamente ello lo que nos libra del idealismo y subjetivismo extremos, con caída irremediable en el escepticismo. Pero el “cómo” es claro que ello se hace: o por análisis de los significados de los términos (en los juicios evidentes en sí) o por medio de la empiria o bien por medio de la argumentación deductiva. No son “nuevos conceptos”, sino la verificación de los términos del enunciado y su conexión en relación con la realidad. Tal verificación, si ha de ser algo real, no puede reducirse al mero análisis conceptual o nominal de los términos del enunciado, como sucede en los racionalismos conceptualistas. La simple no contradicción de términos de un enunciado –p.e. “España es una península” o “el hombre es animal mortal”– nunca puede darnos lo que sucede de hecho en la realidad; ni, por tanto, nos certifica sobre la verdad o falsedad (excepto formal).

Hispano, ya que ambos podrían coincidir, al tener una misma fuente original, que es el texto aristotélico. Nos interesa, sin embargo, la doctrina, y sobre todo si Tomás ha reducido el *judicium* a la operación del intelecto componente y dividente. Y sea cual sea la opinión definitiva de este estudio, por mi parte y después de atenta lectura del mismo y sobre todo de los textos tomistas, pienso lo siguiente: Que Tomás de Aquino posee una idea de *judicium*, como capacidad de discernimiento, no reductible a la segunda operación del intelecto, la que Aristóteles describe como intelecto que compone y divide; sino con una amplitud mucho mayor, extensible a otras facultades o planos del sujeto individual humano, que es quien “juzga” en definitiva. Pero, cuando se trata del discernimiento de lo verdadero o juicio sobre la verdad, ello se encuentra propiamente en la denominada segunda operación del intelecto, en cuanto éste compara, compone y divide, sus representaciones con lo real; y a través de tal comparación, es capaz de discernir la verdad sobre el ser o no ser de las cosas. Y ello ha podido dar pie a la reducción del juicio a lo que es solamente una condición o como campo propio para el mismo juicio, en cuanto a discernir lo verdadero de lo falso y llevar a término la correspondiente adhesión mental.

### c) Las estructuras de la segunda operación intelectual

En todo esto podemos considerar que la operación del intelecto componente y dividente, posee como una triple estructura o formalidad: psicológica, lógica y epistemológica:

- *psicológicamente*, se describe como la operación mental de, de unir o separar; lo cual responde a la estructura profunda de nuestra mente, que es progresiva y está constituida como bipolarmente, en torno al ser y al no-ser.

- desde un punto de vista *lógico* o lógico-gramatical, esta operación se presenta como *afirmación o negación*; esto es, la expresión externa y lógicamente analizable en cuanto a su verdad o falsedad formal, es la forma de negación o de afirmación, de concesión o de negación. Puede decirse mejor “aserción” o “sentencia”, que incluye tanto la aserción concesiva o afirmativa, como la negativa<sup>96</sup>.

---

96 “Et per hunc etiam modum affirmatio dicitur compositio, in quantum coniunctionem ex parte rei significat; negatio vero dicitur divisio, in quantum significat rerum separationem” (*ibid.*, n. 4).

– finalmente, desde el punto de vista epistemológico o *gnoseológico*, tal operación se caracteriza por ser portadora de verdad o falsedad. Esto no se da en la primera operación, denominada “simplex apprehensio”, o “receptio” o “informatio”, en la que no hay afirmación ni negación; por tanto en ella no cabe ni errar ni acertar con lo real; simplemente se trata de representar algo, sin decir si es real, imaginario o ficticio, abstracto o suprasensible, etc. En esta operación sólo cabe la semejanza correcta o la ignorancia, no el error. En cambio, en la operación que implica afirmación o negación, hay atribución, hay un “decir” algo de algo; y por consiguiente, ese tal “decir” será necesariamente conforme o adecuado con aquello de lo cual se dice: y en ello consistirá su verdad o su falsedad.

Así pues, cuando se trata de “juzgar” sobre la verdad, tanto formal como real, el “lugar” propio es el acto o la operación intelectual descrita por Aristóteles, como *compositio-divisio*. Sin embargo, el sujeto humano ha de “juzgar” o discernir también otros valores, como el bien, la belleza o la utilidad, que son objetos de otras facultades. Por tanto, el “juzgar” obtiene también otras aplicaciones y un sentido más general o por analogía. Con todo, si se trata de “juzgar” sobre la verdad o la autenticidad de esos otros valores, en ello intervendrá también de alguna manera la operación intelectual de *compositio-divisio*, en la cual se expresará adecuadamente esa verdad.

Para ver esto mejor, podemos ahora tratar de analizar los diversos actos que acompañan a esa operación compleja que es el juzgar: actos antecedentes, concomitantes y consiguientes.

#### 4. LA COMPLEJIDAD DEL JUZGAR. LOS ACTOS PREVIOS, CONCOMITANTES Y CONSIGUIENTES

De todo lo que venimos viendo se desprende claramente que lo que llamamos “juicio” es algo bastante complejo. Incluso tomado como segunda operación intelectual, ya se dice que es “*intellectus complexorum*”, pues en el mismo acto hay *compositio vel divisio*.

Entendido como función general, podríamos decir que en sí es como una actitud o como un acto, que pertenece a diversas facultades, como hemos visto. Mas también aparece claro que dicho acto requiere, aparte de su propia esencia o acción característica –de lo que hablaremos luego– requiere disposiciones previas, actos concomitantes y actos consiguientes o como finalizantes o complementarios.

Tratemos de analizar estos actos, que anteceden o siguen al juicio. Nos referimos principalmente al juicio tal y como se ejerce en la *compositio-divisio intellectus*; y ello todavía en cuanto implica el “*rectum iudicium de veritate*”; esto es, sobre la verdad especulativa; y de forma menos completa, en cuanto a los complejos actos que anteceden o siguen al juicio en el orden de lo práctico. Por tanto, dejamos ahora de lado, salvo mención en contrario, los juicios “*per inclinationem*”<sup>97</sup> o bien los que se refieren al conocimiento de tipo afectivo o sensible (*cogitativa*); dejando también para más adelante lo referente a las disposiciones, cuando tratemos del sujeto. De todo ello se ocupa Tomás en diversos textos, dispersos aquí y allá, como, por lo demás, toda la doctrina del juicio, según vamos viendo.

Entre las operaciones antecedentes del juicio, señalamos las siguientes: la *apprehensio* y la *comparatio*, la *reflexión*; entre las consiguientes, el *asentimiento*, la “*sententia*” o “*recta determinatio*” y la “*executio*” en el orden práctico. El juicio es un acto de la razón humana, algo procesual y complejo, que requiere ciertos actos como antecedentes. Pues la “*ratio*” discursiva presupone siempre algo anterior, desde lo que parte.

#### a) La *aprehensión simple* o el “*intellectus indivisibilium*”

La relación entre la primera operación intelectual (*simplex apprehensio*, *intellectus indivisibilium*) y el juicio se establece desde diversas perspectivas.

Una, la más aparente, es la perspectiva de la simplicidad/composición; otra, desde la perspectiva de la inmediatez/mediatez; otra, desde la pasividad/actividad; y otra, finalmente, desde el punto de vista gnoseológico, de la ignorancia/verdad.

La “*apprehensio simplex*” es captación de datos, de experiencias, de representaciones o ideas simples, sueltas. Dado que el juicio es sobre todo “*compositio vel divisio*”, es lógico que requiera los materiales previos para tal unión o separación. Su distinción primera es, pues, en atención a la simplicidad de la primera y la complejidad o composición del segundo.

En segundo lugar, aunque menos aparente, está la distinción basada en la inmediatez/mediatez: pues la *simplex apprehensio*, justamente por su simplicidad ha de llegar al objeto de modo inmediato o directo; mientras que el

---

97 Para ello remitimos al lector a la citada obra de CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 1980) especialmente pp. 68ss.

juicio requiere siempre algún “paso” o progreso, es “compositio”, incluso aunque se trate de verdades evidentes en sí<sup>98</sup>.

Por ello la *aprehensión* es como inicio y el *juicio* como terminación:

“In qualibet cognitione est duo considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium...”<sup>99</sup>.

Los elementos correspondientes en el lenguaje se denominan, ya desde Aristóteles, “termini”, pues en sí son ya algo “terminal”, algo que ha llegado a ser representado, ya en el sentido respectivo, ya en la inteligencia. Gramaticalmente son los términos principales: nombres y verbos, que pertenecen a la *aprehensión*, mas que todavía no significan verdad o falsedad<sup>100</sup>.

Otras veces se usan los términos de *Receptio/iudicium*, sobreentendiendo que la *aprehensión* es más receptiva de datos o información, mientras que el juicio actúa sobre tales datos: “In cognitione est duo considerare: *receptionem* et *iudicium* de receptis...”<sup>101</sup>.

---

98 Tomás ha comparado lo que está presente de modo “inmedito” a los sentidos (“quae praesto sunt corporis sensibus”) y lo que está cercano o inmediato al intelecto (“quae praesto esse dicuntur intellectui”), como “lo que no excede la capacidad intelectual, de tal manera que pueda fijarse en ello la *intuición* intelectual: “quae capacitatem eius [intellectus] non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur...” (*Verit.* q. 14, a. 9c).

99 *In Boeth. Trinit.* Q. 6, a. 2c. “Est autem considerandum quod intellectualis hominis operatio secundum duo perficitur: scilicet, secundum lumen intelligibile et secundum species intelligibiles; ita tamen, quod secundum species fit apprehensio rerum, secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis” (*De Malo*, q. 16, a. 12).

100 “Et sicut nomen *per se* positum non significat verum vel falsum, ita nec verbum *per se* dictum (...) Non est verum vel falsum, nisi quando additur esse vel non esse, per quae exprimitur iudicium intellectus” (*In Perihermen.* I, lec. 3, nn. 34-35). Respecto a la objeción sobre los verbos en infinitivo, tomados como nombres, p. ej. “ambulari est moveri”, cf. *Ibid.* lec. 5, n. 56.

101 *Verit.* Q. 12, a. 3 ad 1m. Cf. GARCEAU, B., *op. cit.*, pp.19ss, y 53ss, quien aborda el tema de las fuentes doctrinales de la técnica *Apprehensio/iudicium*. Después de hacer una crítica de la interpretación de COUNINGHAM, P., que considero justa, piensa que esta distinción ha sido introducida en la escolástica latina bajo la forma de *receptio/iudicium* por Guillermo de Auvergne, con antecedentes en Plotino y San Agustín y seguida por Pedro de España y San Buenaventura (cf. pp. 55ss.).

Ahora bien, esta posesión de las concepciones simples no es todavía suficiente para juzgar de la verdad o falsedad:

“Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsum similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit”<sup>102</sup>.

Por lo que, gnoseológicamente, con respecto a la verdad, se requiere previamente la comparación y la compositio-divisio. A diferencia del sentido externo, que es pasivo y se limita a recibir la impresión del objeto, sin que pueda retornar sobre sí mismo para ver la conformidad o disconformidad con el objeto, el intelecto es activo-receptivo y posee la capacidad de reflexionar<sup>103</sup> o volver sobre su acto y el contenido del acto.

#### **b) La comparación (“ratio collativa”)**

La comparación, pues, entre lo que la facultad aprehende y lo que el objeto es en realidad, aparte de ser el complemento o perfección del acto cognoscitivo en cuanto a su verdad o rectitud, es una capacidad que se requiere para la siguiente función, la composición o división; esto es, para determinar (juzgar) sobre la conformidad o la disconformidad con el objeto aprehendido. Y esto requiere ya una cierta liberación de las facultades, una capacidad como de alejarse para ver los diversos objetos en el conjunto de la multiplicidad percibida<sup>104</sup>. Ello se daría ya respecto de lo particular en el sentido interno, denominado “cogitativa”:

“...quae per collationem quandam huiusmodi intentiones [particulares sensibiles] adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis...Est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”<sup>105</sup>.

Y se halla especialmente en la “ratio collativa universalium”, como base del juicio libre:

---

102 *In Metaph.*, VI, lec. 4, n. 1236.

103 “...super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et *diiudicando* ipsam” (*Ibid.*).

104 “...qui enim comparisonem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque” (*C. Gent.* 1, 55). Cf. *In Met.* VI, lec. 4, 1229.- I, 85, 3, ad 2m, 3m.

105 *S. Theol.* I, q. 78, a. 4c. Se corresponde a la *aestimativa* en los animales: “alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam *collationem*” (*Ibid.*).

“...quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis (...). Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta... (...). Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia istud iudicium non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed *ex collatione quaedam rationis*, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri...”<sup>106</sup>.

¿*Qué es lo que se compara*: los términos o representaciones simples, los objetos, la existencia, la naturaleza de las cosas...?

Se ha de pensar que esta actividad comparativa se inscribe dentro de la actividad inquisitiva general, en la cual nos preguntamos por las cosas, ya por su existencia real, ya por su naturaleza o carácter propio, ya por sus propiedades, operaciones, situación, dinamismo, utilidad, etc. Así, hablando en general, lo que se compara es el objeto percibido primero sensiblemente con algún de los atributos expresados en las preguntas anteriores: existencia, cualidades, naturaleza, dinamismo operativo; o bien, otras de tipo práctico, como utilidad, nocividad, conveniencia, adecuación a un fin, etc.

No se comparan las representaciones en cuanto tales, en su subjetividad, a no ser en un conocimiento reflexivo, que las tuviera por objeto propio<sup>107</sup>. Se comparan los contenidos de las mismas; esto es, en cuanto apuntan intencionalmente a un objeto.

No se comparan como dos cosas relacionadas simplemente, sino como dos cosas que coinciden o no coinciden: Predicado y sujeto del acto de atribución no son propiamente dos “cosas”, sino un sujeto y un predicado universal. Incluso cuando en el acto atributivo o asertivo se respondiera a la pregunta por la existencia, ésta como atributo, ya sea algo fáctico o de hecho, ya algo como perfección o acto existencial, se considera como algo universal.

Ahora bien, esto tiene dos aspectos: uno de parte a todo universal, en el sentido de la *extensión*: el sujeto es un miembro de la clase indicada por el predicado; o bien del todo a la parte: en el sentido de la *compreensión*, el predicado es como una nota parcial o una cualidad del sujeto complejo, individual, etc. Y todavía esto se ha de entender según los diversos modos o medios de llevar a cabo la comparación, ya sea por evidencia inmediata (como p.e. en los términos de un principio primario, p.e. “dos cosas iguales a una

---

106 *S. Theol.* I, q. 83, a. 1c.

107 Cf. I, q. 85, a. 2c.



tercera, son iguales entre sí”), ya sea de modo mediato; y esto, o bien mediante la propia investigación, o bien mediante la información o enseñanza de otros (*fides*, *credulitas*).

Tenemos también otros tipos de comparación, como sucede en las proposiciones compuestas, llamadas hipotéticas, sean condicionales, alternativas, disyuntivas, etc. En ellas la comparación es la de un antecedente y un consiguiente. Y la comparación viene indicada por el tipo de proposición y los contenidos de la misma.

Sigue la complejidad del juzgar, tanto en la dirección de lo verdadero, como en la de lo práctico o del bien, mediante lo que Aristóteles denomina segunda operación del intelecto o “*actus intellectus componentis et dividendis*”.

### c) La “*comparatio/reflexio*”

Cuando se trata de una comparación intencional, en la que ha de intervenir algún término abstracto, como suele suceder en las proposiciones simples en que el predicado es un término general<sup>108</sup> la comparación requiere una cierta reflexión de la potencia cognoscitiva sobre su acto para llegar al objeto, del que se dice algo; o para llegar a la realidad o confirmación de la realidad del predicado en tal sujeto concreto o determinado. Esto equivale a una reflexividad al menos implícita o de grado inicial.

Tomás lo ha indicado claramente:

“...et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam *super ipsam similitudinem reflectitur*, cognoscendo et diiudicando ipsam”<sup>109</sup>.

La *reflexio* es una operación que consiste literalmente en recorrer el camino inverso al de la percepción. Se dice “*reditio perfecta supra seipsum*”, en cuanto es la facultad la que hace tal recorrido<sup>110</sup>. Por tanto, no se compara

108 P. ej., “el hombre es un animal bípedo”, o “los ríos son cursos de agua”, en tales casos, que son abrumadoramente mayoría, tenemos que utilizar términos abstractos, incluso para describir lo particular: p.e. “el Segura es un río, que pasa por Murcia”, en donde “río” y “pasa por” son de suyo términos generales, aplicados al caso particular.

109 *In Metaph.* VI, lec. 6, n. 1236). Cf. también: *Verit.* q. 1, a. 9c.

110 Cf. *Verit.* q.1, a. 9.

el predicado (generalmente ideal o abstracto, cualidad abstracta) con el sujeto tal como está en la aprehensión, en estado subjetivo, sino con el objeto tal como está en sí mismo, en cuanto sea posible. Aunque el *medium quo* para este camino inverso sea la misma semejanza o representación del objeto, como no puede ser de otra manera. Es, pues, un *medium quo*, o a través del cual (o in quo), no es un *medium quod*, como término de la acción, excepto cuando se hace la reflexión crítica, en que tal *medium* se toma como objeto terminativo (*quod*) en sí mismo<sup>111</sup>.

El recorrido inverso consiste, pues, en volver o comparar el juicio o la compositio/divisio con el objeto real, independiente: eso es lo que significa la copula “es” de todo juicio o de relación predicado-sujeto. Si digo: “España es un reino”, comparo, no la idea de reino con la idea de España, sino la proposición completa: “España es un reino”, tomada como unidad de composición intencional, según hemos dicho, con la realidad de “España” o de *este* Estado, que llamamos España, con sus leyes, historia, constitución actual, etc. La prueba es que la proposición “España es un reino” pudiera ser inicialmente algo dubitativo o en forma de pregunta: “¿Es España un reino actualmente?”. El sujeto se refiere, no a un sujeto ideal o intencional, sino a un sujeto real o existente<sup>112</sup>. Y es en esta reflexión comparativa o comparación reflexiva donde percibimos la adecuación, proporción o conformidad del juicio interno con el ser de la cosa; ya sea, el “ser existencial”, si se trata de afirmar o negar la existencia; ya sea el “ser” que significa la esencia o naturaleza del sujeto o alguna propiedad del mismo.

De ella se seguirá la función siguiente, la compositio-divisio:

“Intellectus autem conformitatem suam ad rem intellectam cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est [scilicet essentiam, in prima operatione]*; sed quando *iudicat* rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit,

---

111 Cf. *S.Theol.* I, q. 85, a. 2c.

112 Solamente si la proposición fuera de tipo matemático, en que todos los términos, sujeto y predicado, fueran términos sujetos a abstracción formal, entonces la comparación sería de la proposición o teorema propuesto, con el sujeto del que se predica: p.e. “en todo triángulo rectángulo, la suma de los cuadrados de los catetos es igual al cuadrado sobre la hipotenusa”. Pero en tal caso la cópula significa algo formal, esto es, significa la naturaleza o la cualidad o propiedad del sujeto en abstracto. Ello se cumplirá en el plano real sólo con un margen de error (matemática aplicada).

tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo...”<sup>113</sup>.

#### d) La “compositio-divisio”

El sentido de la expresión es el de: la “compositio” significa adecuación, unión, conformidad o atribución correcta, mientras que la “divisio” significaría lo contrario. En todo caso, no es una “compositio” física –como p.e. de materia y forma, de accidente y substancia, ex *quod* est et ex *quo* est, etc.– sino intencional, en el plano del conocimiento o de la atribución mental de una propiedad a un sujeto. Es, pues, una “compositio” o “conjunctio” analógica con la física.

Esta acción compositiva/divisiva es, pues, un acto psicológico en sí mismo. Pero que depende de la anterior “comparatio” y se continúa o se ejercita como afirmación o negación. Es aquí donde se cumple el “decir algo de algo”, un decir completo, que no se cumple en la aprehensión simple, ya que no hay todavía comparación. Y en general, consiste en el “decir” lo que la cosa es o no es, lo que tiene o no tiene, lo que puede o no puede ser, etc.

“Philosophus utitur nomine enunciationis ut genere, cum in definitione affirmationis et negationis subdit quod: *affirmatio est enunciatio alicuius de aliquo*, scilicet per modum compositionis, negatio vero est *enunciatio alicuius de aliquo*, scilicet per modum divisionis. (...) Affirmationem et negationem postea definivit per terminos utriusque cum dixit: *Affirmationem esse enunciationem alicuius ‘de aliquot’*, et *negationem enunciationem alicuius ‘ab aliquot’*...”<sup>114</sup>.

Se ejercita racionalmente como Afirmación/negación; esto es, se ejercita mediante la positividad/negatividad; lo que básica y radicalmente significa que se apoya en el modo radical de concebir lo real, en la distinción primaria entre ser y no-ser, entre ser-tal y no-ser-tal<sup>115</sup>. Se trata, al fin, de llegar a la

113 *S. Theol.* I, q. 16, a. 2c.

114 *In Peri Hermen.* I, lec. 8, n. 108. En efecto, Aristoteles en el texto griego distingue: *affirmatio de aliquo* (Κατάθαις δέ ἐστιν ἀπόθαις τινος κατά τινος) y *negatio ab aliquo* (ἀπόθαις δέ ἐστιν ἀπόθαις τινος ἀπό τινος) (*Peri Hermen.* VI, 17a 25-27).

115 En todo caso, la negatividad se apoya en la positividad: “Enunciatio autem affirmativa prior est negativa triplici ratione (...). *Ex parte intellectus* afirmativa enunciatio, quae significat compositionem intellectus, est prior negativa, quae significat divisionem eiusdem; divisio enim naturaliter est posterior compositione, nam non est divisio nisi compositorum, sicut non

respuesta de alguna de las preguntas antes indicadas, que determinan las funciones de comparación, de análisis, de abstracción, de síntesis, etc<sup>116</sup>.

**e) El discernimiento (*discretionis iudicium*) como fin y como esencia del juzgar**

Tomado, pues, como función general de juzgar, debemos preguntarnos, ¿en qué consiste esencialmente el *iudicare*, según Tomás?

Por de pronto se habla de “*rectum iudicium*”, de juicio recto o correcto; es decir, el juicio puede ser tanto correcto, como incorrecto, tanto acertado como desviado, erróneo. Lo erróneo es lo que está “desviado”, fuera de camino (de “e-reor” caminar fuera; como “me-rodear”, es caminar en torno, rodeando...).

Con todo, la función de juzgar parece que se ordena de suyo a conocer la verdad, esto es, al juicio recto, como a su fin. En efecto, aprendemos lo que el mundo es o no es y también lo que debiera ser, –que son como los objetivos de todo aprender–, en dos momentos básicos. El primero consiste en captar los objetos, en representarlos en nuestra conciencia, y si acaso almacenar su representación en nuestra memoria; pero todavía sin decir nada de ellos. El segundo momento consiste ya en confrontarlos, en “juzgar” sobre ellos, esto es, en decir si son, cómo son, cómo pueden o deben ser, etc. Así pues, el juzgar propiamente o per se, se ordena a conocer las cosas como son, o bien a conocer la verdad<sup>117</sup>; aunque per accidens pueda estar equivocado en su “decir”, esto es, en su “sentencia” sobre las cosas.

Se presenta, pues, como una función que ha de *distinguir entre contrarios*, entre ser y no ser, entre lo que algo es y lo que no es, entre lo que algo puede y debe ser y lo que no debe ser, etc. Pero “distinguir entre contrarios” –función que Tomás, siguiendo a Aristóteles, aplica al

---

est corruptio nisi generatorum. *Ex parte etiam rei*, afirmativa enuntiatio quae significat *esse*, prior est negativa, quae significat *non esse*: sicut habitus naturaliter prior est privatione” (*In Perihemen*. I, lec. 8, n. 90).

116 Los diversos modos de relacionarse la afirmación/negación en las proposiciones simples o en las compuestas, desde un punto de vista lógico se estudian al hilo del comentario tomasiano a *Peri Hermeneias*, I, leccs. 8-15.

117 “unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt” (*S.Theol.* II-II, 60, 4, 2m).

conocimiento científico y a la sabiduría—<sup>118</sup> equivale a discernir, es una operación de *discernimiento*; y lo es, no sólo como tener una idea clara de algo, sino como tener conciencia clara de la diversidad de los contrarios.

Ahora bien, como sabe cualquier aristotélico, la “esencia”, es decir, lo que caracteriza a las operaciones y funciones es justamente el *fin* de las mismas: por el fin se especifican, se determinan, se caracterizan lo mismo que por sus objetos formales<sup>119</sup>.

#### a. El “*recte iudicare*”

Por tanto, estaríamos de acuerdo en definir la función judicativa —el recte indicare— como un acto de discernimiento, de dilucidación consciente sobre la verdad<sup>120</sup>. Porque la verdad, como Tomás ha expresado agudamente, no consiste meramente en la adecuación de un enunciado con la realidad, sino en la conciencia reflexiva de tal adecuación<sup>121</sup>.

Bajo este aspecto, el juicio no es una función u operación de una determinada potencia, sino que se ejercita por diversas facultades, tanto sensibles, como intelectuales, tanto respecto de lo teórico como de lo práctico.

Tomás, como hemos ido viendo, lo caracteriza, como “*recte iudicare*”, ya como “*discretionis iudicium*”, ya como “*diiudicare*”. Esto último, usado frecuentemente por el Aquinate, parece expresar mejor, incluso literalmente, ese carácter de dilucidación, discernimiento o distinción (*di-iudicare* =

118 Cf. *In Metaph.* XI, lec. 3, nn.2198-99, 2202-2204, etc.; *S.Theol.* I-II, q. 45, a. 2c.

119 Ver la doble función del objeto, según Tomás, como *forma* y como *fin* de las potencias y de las funciones: *S.Theol.* I, q. 77, a. 3; *In de anima*, II, lec. 6, nn.304-308.

120 Así pues, estamos de acuerdo, bajo este aspecto, en definir el juicio como *discernimiento*, según los resultados del análisis lexicográfico de B. Garceau, citados anteriormente. Un texto de Tomás: “Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem, quia cspit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet... Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quo sane capiat ea quae proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus. Aliud autem est ut habeat *certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis*” (II-II, q. 9, a. 1c).

121 “Veritas est... in intellectu sicut consequens actum intellectus et ut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod *iudicium intellectus* est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus *reflectitur* supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem...” (*Verit.* q. 1, a. 9c).

*distincte iudicare?*). Pues se trata justamente de discernir entre el error y la verdad, entre lo que es y lo que no es, entre lo que debe ser y lo que no debe ser, entre lo esencial y lo accidental, entre lo constante y lo variable; o bien, entre lo bueno y lo nocivo, entre lo útil y lo superfluo, entre lo valioso o de buen gusto y lo carente de valor o de virtud, lo desordenado, lo deforme, lo feo, abstruso, contradictorio, etc.

Por tanto, cuando se dice que el juicio equivale a la segunda operación del intelecto, en cuanto compone y divide (*actus intellectus componentis et dividensis, afirmando vel negando*), siendo esto verdad, con todo no se ajusta al sentido pleno, que el juicio posee en Tomás de Aquino, y sería una especie de reducción de la función judicativa. Modernamente se ha denominado “juicio” a esta segunda operación del intelecto, que Tomás con Aristóteles, suele denominar “compositio/divisio”. Pero esta equivalencia es inadecuada, reduccionista del sentido de “juicio”: en efecto, puede haber y hay múltiples actos de “compositio/divisio”, que no son, no solamente verdaderos, pero ni siquiera clarificatorios o discernitivos, sino confusivos. Y asimismo, puede haber y hay actos de juicio clarificativo que son ejercicios analíticos, más bien que compositivos.

Con todo, se ha de admitir igualmente que, psicológicamente hablando, la función de discernir la verdad y el bien o el orden y la belleza con respecto a sus contrarios, presupone o solamente se encuentra de modo pleno en esa operación de la mente que se denomina “compositio-divisio” o *acto del entendimiento que compone y divide*. Diríamos que sucede algo así como en la asimilación física de los alimentos, con la que se compara frecuente y adecuadamente la asimilación cognoscitiva: ésta presupone, como aquella, actividades previas de: partición, masticación, deglución, digestión, etc. En el conocer estas actividades previas se denominan: captación, comparación, unión o división, contraposición, abstracción o purificación de elementos inesenciales o criba, atención a los diversos aspectos del tema (*cogitatio*), etc.; terminando con el juicio discerniente y la asimilación del objeto.

Y ello se debe a algo que, a mi parecer, radica en la misma naturaleza del intelecto humano, en cuanto unido a un cuerpo y operativo a través de la materia; algo que hemos denominado en otra parte la *estructura bipolar o dual*

*de la mente racional*<sup>122</sup>. Esta no llega a la verdad normalmente por pura y simple intuición, esto es, sin esfuerzo alguno y de modo natural, captando sus objetos de manera inmediata. Esto solamente se produce en cuanto a los objetos formales y *per se* de las facultades operativas, que han de ser “dados” a cada facultad según la naturaleza de la misma. Por ello, respecto de los objetos propios y *per se* (formales) sólo cabe la captación de tal objeto o su ignorancia: la vista, si algo percibe son los colores y ello de modo inmediato; o bien, los ignora completamente; pero sobre ellos no se equivoca<sup>123</sup>. Mas con respecto a la multitud de objetos que conocemos, en la inmensa mayoría de los casos, no tenemos intuición o conocimiento inmediato, sino que debemos “progresar”, dar algún paso para llegar a su conocimiento. Esto se cumple de modo completo en los razonamientos (de “reor”= caminar), en los que llegamos a una conclusión nueva a partir de datos y proposiciones anteriores (*praemisas*). Pero ya en el conocimiento de la verdad de cada dato o naturaleza particular debemos hacer alguna gestión, como observaciones, comparaciones, análisis, abstracciones, definiciones, distinciones, etc., terminando por formar un acto de *compositio-divisio*, esto es, un acto de juicio, en el que expresamos sentencialmente la verdad o el discernimiento. Por ello, el nombre de “juicio” se aplica, tanto de modo general, a la capacidad de discernir (*discretionis iudicium*) como capacidad general, como a los actos de *composicion-división* o enunciados o sentencias, en los que “decimos”, expresamos y tomamos conciencia plena acerca de lo que las cosas son o no son.

*b. ¿Qué se discierne?*

Ahora bien, ¿qué es propiamente lo que se discierne en el juicio? ¿se trata de discernir el objeto propio de cada facultad, como asegura reiteradamente B. Garceau?<sup>124</sup>.

---

122 En el aristotelismo tenemos varios ejemplos de esta bipolaridad: entendimiento agente/entendimiento posible; simplex apprehensio/apprehensio complexorum; intuitio/ratiocinatio; analysis/synthesis, compositio/divisio, etc.

123 Esto es lo que Aristóteles y Tomás han dicho reiteradamente: cf. cualquiera de los textos en que se afirma que la verdad sólo se da en la operación de *compositio-divisio*.

124 Cf., *op. cit.* pp. 11-13, 220, 222ss.

Ante todo, pienso que el discernimiento que implica el juicio no se refiere propiamente al propio objeto y menos aun si se entiende por ello el objeto formal, propio y primario de cada facultad.

Primero porque la captación del propio objeto se ha de dar ya en la primera operación de la mente, pues una potencia no actúa sino en presencia de su propio objeto formal y especificativo, ya que es el objeto también motivo (*quo operatur*). Captar el objeto propio no es un acto de juicio, sino de intuición; no es algo que pueda elegirse o investigarse, sino que toda investigación o preferencia lo ha de presuponer.

Además, porque respecto del propio objeto no cabe fallo de discernimiento ni de juicio, sino que se capta o no se capta, es como la intuición que ha de ser algo primario<sup>125</sup>. Así p.e. una facultad no selecciona su objeto entre otros muchos, sino que a los otros (objetos secundarios, objetos accidentales) los percibe a través del objeto propio y formal, primario. Así p.e. la vista o capta el color o no capta nada, no ve nada; no es, pues, que juzgue de su objeto propio, sino que juzga de todo lo demás en relación con su objeto propio y primario. Igualmente el entendimiento juzga de todo a la luz de los primeros principios y de su objeto propio que es el ser (en el intelecto especulativo) o el deber ser (en el intelecto práctico).

Por consiguiente, si por “discernir su propio objeto” se entiende que la potencia respectiva ha de distinguir, discernir, dilucidar o juzgar cuál es su objeto propio y formal, entre otros muchos (accidentales, secundarios, etc.), esto no tiene sentido ni puede ser la opinión de Tomás de Aquino. Tampoco se indica texto alguno en que así se diga expresamente<sup>126</sup>.

Más bien, todo discernimiento ha de hacerse a la luz de algún principio, regla o modelo ejemplar; lo que supone ya la aprehensión del objeto propio,

---

125 “Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, *non deficit eius iudicium circa proprium obiectum*” (I, q. 85, a. 6c).

126 El único texto que puede crear duda sería el siguiente: “Iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, *sicut vis cognitiva diiudicat de proprio objeto*... Et secundum hunc modum iudicii Philosophus dicit quod unusquisque bene iudicat quae cognoscit, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita.” (I-II, q. 93, a. 2, ad 3m.). Como se ve por el contexto, ello equivale a “iudicare an sit verum quod proponitur”; lo cual ciertamente se hará con base en la luz intelectual para conocer el propio objeto; mas no es juicio sobre el objeto propio, sino sobre la verdad de una proposición.



como medida del intelecto<sup>127</sup>. Por tanto, no es siquiera la aprehensión de la regla o del modelo lo que constituye el juicio recto: sino el *diiudicare secundum talem regulam*, el juzgar o discernir a la luz de dicha regla, modelo o norma. Así pues, tanto el objeto propio, como la medida, regla o modelo para cada caso son anteriores al acto mismo de discernir o de juzgar rectamente.

O puede decirse que el “discernimiento” es de dos tipos: o bien, como discriminación o distinción de cosas u objetos en general; o bien como “discernimiento” de *lo que es o no es en lo real*. Lo primero, sobre todo si es algo pasivo, como dado por la naturaleza, no es todavía propiamente un acto de juicio o lo es de modo incoativo e imperfecto. El juicio en sentido propio es el discernir activamente (*diiudicare*) entre lo que realmente es atribuible o debe atribuirse a un sujeto y lo que no le conviene en la realidad.

Por otra parte, mirando a los juicios del orden práctico, éstos se realizan a la luz del fin, que se toma como principio regulativo o como norma.

“Sicut in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quaedam quae per illa innotescunt, quorum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, *quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis*”<sup>128</sup>.

No se discierne propiamente el fin, sino que o bien es algo que se impone, como el fin último que es la raíz de todo finalismo práctico y es algo necesario, o bien es algo que se elige libremente, cuando se trata de fines particulares y no necesarios. Mas en ningún caso se discierne propiamente lo que es regla o medida, sino que se discierne o juzga todo lo demás a la luz de esta norma presupuesta<sup>129</sup>.

### *c. La referencia al objeto formal*

Con todo, sí puede decirse que, con *referencia* al propio objeto formal y primario, cada potencia discierne la adecuación de su acto a tal objeto o con relación a lo que define tal objeto o lo determina, como pueden ser las

127 “...sicut dicit philosophus in *X Metaphys.* mensura intellectus nostri est res” (*In 3 Sent.* d. 33, q. 1, a. 3, sol.3 ad 1m).

128 *S. Theol.* II-II, q. 47, a. 6c. “...cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis...” (II-II, q. 23, a. 8, 2m).

129 No confundir este orden noético con el orden moral, en el cual el fin *no justifica* los medios.

causas del mismo: “In omnibus quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram”<sup>130</sup>; o bien, en

1) si se trata de potencias cognitivas, el discernimiento o juicio recto consiste en percibir la adecuación o proporción de su acto a tal objeto, que en las potencias teoréticas es, hablando en general, la *verdad*, el ser o no ser de las cosas. Y en relación con el ser de las cosas están los principios primeros de la razón, conformados al ser, como el principio de no-contradicción o de tertio excluso. Por ello se dice que el conocimiento teórico adquiere su certeza por resolución en los principios primarios de la razón<sup>131</sup>.

Y juntamente con ello y por relación a ello, está el discernimiento de los medios o métodos o técnicas de investigación, y, en general, los actos de la razón lógica. En general, para el conocimiento de la verdad se ha de seguir la “*via resolutionis*” o analítica<sup>132</sup>.

2) Mientras que en las potencias prácticas, el discernimiento puede referirse, ya al fin particular<sup>133</sup>, que es el *bien* en concreto (lo que deber ser), ya

130 *In 3 Sent.* d. 23, q.1, a. 1c. “Iudicium certum de re aliqua maxime datur *ex sua causa* [cf. I, 1, a.6c]. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum: sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum... Nomen scientiae importat quandam *certitudinem iudicii* [cf. a.praec. ad 1m]...” (II-II, q. 9, a. 2).

131 “Nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi *per resolutionem ad prima principia* indemonstrabilia; item nihil constat secundum rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune” (I-II, q. 90, a. 2, ad 3m). “Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium: sic ergo certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis oer indemonstrabilia universalia principia” (I-II, 112, a. 5c). “Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum (cf. I, 79, a. 8); unde in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium” (II-II, q. 53, a.4c). Cf. también *C. Gent.* IV, c. 54, etc.

132 “Pars autem logicae quae primo deservit processui [necessitatem inducens], pars *Iudicativa* dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec *Analytica* vocatur, idest resolutoria” (*In Post. Analyt.* Prooem. n. 6). Cf. *In Boeth. De Trinitate*, q. 6, a. 2c., etc.

133 “Nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi *per resolutionem ad prima principia* indemonstrabilia; item nihil constat *secundum rationem practicam* nisi per ordina-

a los medios, que deban usarse para conseguir dicho fin (como se ve en las operaciones de la *prudencia*, de la *eubulía*, de la *synesis* o sensatez, y de la *gnome*...) <sup>134</sup>.

Así pues, tomando el juicio en un sentido general (analógico) puede ser descrito como facultad de discernir, de dilucidar, como *recta aestimatio*, como facultad de determinar rectamente lo verdadero, lo justo, lo conveniente, lo útil e incluso lo bello o decoroso (*decor*, de “quod decet”: lo conveniente a cada cosa según su naturaleza, estado, méritos, etc.). Para todo ello se requiere el *bon sens* o el “recte iudicare”, el juicio recto <sup>135</sup>.

---

tionem ad ultimum finem, qui est bonum commune” (I-II, q. 90, a. 2, ad 3m). Y que, según repite Tomás, el último fin práctico es como el primer principio en el orden especulativo.

Ahora bien, no se discierne propiamente el fin o el bien en general, que es el objeto propio de las facultades apetitivas, ya que eso es el objeto primario y *per se* de las mismas. Por ello, desear el bien en general no es algo elegible, sino como necesario, pues si algo se elige será algún bien. Pero propiamente se eligen los bienes particulares o fines particulares, en virtud y por relación al fin general, que es el bien en común. Y en la adecuación de esa relación está justamente la rectitud del juicio, que precede a la buena elección.

134 Cf. I-II, q. 51, 1,2,3. Todo ello siguiendo la doctrina aristotélica, tal como se expone en *Ethic. Nichom.* VI, cc. 10-11. “Unde nomen “synesis secundum quam dicuntur aliqui *eusyneti*, quasi *bene iudicantes* vel *bene sensati*...” (THOMAS AQUINATIS, *In Ethic. Nichom.*, VI, lec. 9, n. 1241). “Sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt [circa contingentia magis frequentia], ita *gnome* importat *iudicium rectum* circa directionem iusti legalis. Et ideo dicit [Aristoteles] quod illa virtus quae vocatur *gnome*, secundum quam aliquos dicimus *eugnomonas*, id est *bene sentiantes*, et habere *gnomen*, idest attingere ad rectam sententiam, nihil aliud est quam *rectum iudicium* eius, quod est obiectum *epiichiae*” (*Ibid.* n. 1242).

Cuando algo se refiere a un fin, entonces el discernimiento se refiere a su “rectitud”, esto es, su recta ordenación a tal fin: Así se dice p.e., que la “Rectitud est triplex: de iustitia respectu legis vel praecepti, de bonitate respectu finis, et de veritate respectu rei et intellectus: 1 d. 19, q. 5, 14m.

135 Así p. ej. para la rectitud del juicio, en cuanto acto de la justicia (que es, como vimos el origen del juicio mental o de lo justo) Tomás dice que se requieren tres condiciones: primero, que proceda de inclinación del juez a hacer justicia, o sea, disposición de la justicia en el juez que debe administrarla (lo contrario sería juicio *perverso* o injusto, prevariación); segundo, potestad de juez (de lo contrario sería usurpación de autoridad); en tercer lugar, que se profiera la sentencia según la recta razón de la prudencia (lo contrario sería un juicio sospechoso o temerario): cf. II-II, q. 60, a. 2c.

Sin embargo, no se refiere a discernir el propio objeto *formal*, que debe venir dado por la naturaleza de cada facultad –que debe ser “adecuada” a tales o cuales objetos propios–, sino a discernir la verdad, el bien o la belleza, según los campos en que se ejercita el juicio<sup>136</sup>. Con todo, tal discernimiento sí ha de hacerse en conformidad con esos objetos propios o formales, así como con lo que de ellos se deriva o en ellos se implica, como son las definiciones propias y los principios primarios de la razón, fundados en la incompatibilidad absoluta de ser-no-ser, o en la incompatibilidad absoluta de afirmación/negación respecto de lo mismo.

Ahora bien, dado que todo ello se ejercita de hecho a través del acto mental que denominamos compositio/divisio y que se expresa como enunciado o sentencia mental, por analogía con la función pública del juicio jurídico o legal, puede denominarse también “juicio”<sup>137</sup>. Mas distinguiendo siempre entre el aspecto *psicológico*, que es un acto particular del intelecto componente/dividente; y el *aspecto lógico-gnoseológico*, en cuanto tiene por fin y como forma el conocimiento de la verdad o de la adecuación del pensamiento y el ser de las cosas.

#### *d. Discernimiento y evidencia*

Pudiera parecer que tomado el juicio como una cualidad o función general, no se diferencia de la evidencia en el conocimiento. No conozco por el momento texto alguno de Tomás en que se relacionen estos dos conceptos.

---

136 Así debe entenderse, según creo, uno de los muy escasos textos en los que Tomás parece afirmar que el juicio versa sobre el propio objeto, como el siguiente: “Iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva *diiudicat de proprio objeto*... Et secundum hunc modum iudicii Philosophus dicit quod *unusquisque bene iudicat quae cognoscit, iudicando scilicet an sit verum* quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita.” (*S. Theol.* I-II, q. 93, a. 2, ad 3m.). Está claro que se trata de juzgar acerca de la verdad de una proposición: “an sit verum quod proponitur”; lo que está más de acuerdo con el contexto. Es lo que había escrito: “Unde circa quod quid est intellectus non decipitur; sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi...” (I, q. 17, a. 3c).

137 “Nomen iudicii, quod secundum primam impositionem nominis significat rectam determinationem iustorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tan in speculativis quam in practicis” (II-II, 60, a. 1, ad 1m).

Con todo pienso que no se identifican, sino que la evidencia es, bajo distinto aspecto, causa y efecto del discernimiento.

La evidencia para Tomás es de dos tipos: la *inmediata*<sup>138</sup>, que se halla en la aprehensión de los principios primarios de la razón o/y de los hechos empíricos, y la derivada o *mediata*, que es la propia de las conclusiones, como fruto del análisis y sobre todo de las demostraciones y pruebas diversas. Por ello ésta segunda es también de diversos grados o intensidades, según se trate de ciencia, de opinión y probabilidad o de simple creencia, no arbitraria sino fundada (evidencia extrínseca).

Según esto, diríamos que la evidencia *inmediata* de los principios es causa del discernimiento intelectual de la recta *aestimatio*, ya que es a la luz de tales principios como se debe juzgar; tanto en lo teórico como en lo práctico<sup>139</sup>. En lo teórico, “per resolutionem in prima principia”<sup>140</sup>; en lo práctico, por iluminación desde el fin intentado, que hace de principio regulador.

En cambio, la evidencia de la verdad o del bien en lo que es conclusión o conocimiento derivado, viene a ser un efecto del discernimiento previo, que se opera mediante los análisis y las pruebas o argumentos. Lo que decimos “consequentia” de un razonamiento no es otra cosa que la evidencia que se nos impone, como consecuencia del razonamiento; esto es, como consecuencia de la luz de los principios o premisas y de la coherencia lógica de los términos. Y esta evidencia mediata o derivada es, pues, efecto del discernimiento obtenido desde los principios y desde la luz intelectual activa (*intellectus agens*), como capacidad de correcta derivación lógica de consecuencias.

*Nota. El juez mental (Kant y Tomás de Aquino)*

Con base en lo anterior, alguien podría pensar que esto equivale a lo que Kant afirmaba, en un texto famoso, acerca del juez mental; con lo cual Tomás difícilmente podría evitar el idealismo trascendental. Dice Kant:

---

138 “Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem” (II-II, q. 1, a. 4c), cf. *ibid.*, ad 3m.

139 “*Iudicium* autem de unaquaque re *potissime* fit secundum eius definitivam rationem” (In Boeth. Trinit. q. 6, a. 6).

140 “...sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia” (I-II, q. 74, a. 7). Cf. In Boeth Trinit. q. VI, a. 1, q. la 1; *ibid.*, a. 4c, etc.

“La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como *juez designado* que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella”<sup>141</sup>.

Con todo, si bien hay una coincidencia en cuanto a “juzgar a la luz de los principios racionales”, mas el sentido de tales principios y de sus fuentes es enteramente diferente en Kant y en cualquier aristotélico, como sabe cualquier conocedor de ambos sistemas. En Kant se parte del agnosticismo de lo real en sí; por lo que los principios racionales son puramente subjetivos y analíticos. En consecuencia, el sujeto “kantiano” no pregunta a la realidad, que por principio desconoce, sino que “impone” sus principios a la misma o subsume los casos particulares de lo real bajo los principios subjetivos pertinentes...

En Tomás de Aquino, en cambio, los principios racionales radican en último término en la experiencia, de la que se extraen o abstraen, no por mera universalización arbitraria, como piensa Kant<sup>142</sup> sino por abstracción *formal*, que capta el universal esencial y constante en la variedad cambiante de lo particular sensible<sup>143</sup>.

Por lo demás, según Kant, el sujeto “impone” la forma en la misma intuición empírica, de modo que tal “intuición” sería ciega sin una forma a priori. Para Tomás de Aquino, la “forma rei” determina la forma o especie cognoscible, que es la “medida” del acto de conocer y del objeto en cuanto conocido. Por ello, el juicio, según Tomás, no consiste en llamar ante el tribunal de la Razón a las cosas del mundo y “juzgarlas” según los principios de la misma Razón especulativa, como supone el racionalismo. Es algo más

---

141 KrV, Prol. 2 ed. B XIII-XIV) Sobre el sentido kantiano del conocimiento científico, como aplicación a lo físico de los principios racionales, pueden verse abundantes textos en la *Crítica del Juicio*, del mismo Kant, p.e.

142 KrV., Introducción II; B 3-5.

143 Cf. ARISTOTELES, *Analyt. Poster.* II, c. 19, 99b17ss.; TOMÁS DE AQUINO, *In Poster. Analyt.* II, lec. 20, nn. 583ss.

complejo. Inicialmente la Razón, desprovista de todo contenido, aunque dotada de la capacidad de juzgar o discernir, como capacidad innata<sup>144</sup>, ha de ser informada a través de la experiencia y contacto con el mundo real, acerca de los principios mismos de lo real, como el de ser y no-ser, de todo y parte, de igual o desigual, de uno y múltiples, etc. Todo esto no es objeto de juicio previo –que nos llevaría a un *regressus ad infinitum*– sino que se capta intuitiva o inmediatamente por la misma razón, suponiendo la experiencia. Posteriormente, la Razón pone tales principios –que ya no son puros a priori, sino originariamente a posteriori– como punto de mira o eje de valoración de los diversos casos y situaciones de lo real: es decir, “juzga” o discierne las propiedades y leyes de lo real, a la luz, tanto de la empiria particular de cada cosa (*judicare ad sensum*, “*secundum quod sensus demonstrat*”), como a la luz de los principios universales y necesarios de la razón.

#### **f) Asentimiento (“assensus-consensus”); convicción. Sententia**

Diríamos que la operación siguiente, si no ya implicada en la compositio-divisio, como afirmación o negación, sería la operación interior de dictar la “sententia”, la enunciación. El juicio externo, del que se ha tomado el modelo, ha de terminar en una sentencia del juez, que será una afirmación (de culpabilidad) y condena, o una negación de la misma o absolución. Siguiendo, pues el modelo externo, el juez intelectual ha de llegar también a una “sentencia”, en la que se expresa la adecuación ya sea con respecto al ser o no ser de las cosas (verdad) ya sea con respecto al valor de bien o de belleza, ya sea con respecto a los medios para conseguir determinados fines, etc.

Sin embargo, esto sería una consideración simplista de la complejidad del juicio; incluso mirando al juicio externo o jurídico. Ya que el juez, aparte de los análisis, comprobaciones, declaración de testigos, comparaciones, etc. ha de llegar, antes de la sentencia, a una “visión clara” de la situación para que la sentencia sea según derecho (*justitia*). Y esa sentencia requiere, además del discernimiento, el asentimiento. Por ello, analizando este entramado sutil del juzgar, debemos estudiar todavía estos aspectos o cualidades del juicio mental.

---

144 O como dice San Buenaventura: “Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur *naturale iudicatorium*...” (*In 2 Sent.* d. 39, a. 1, q1a. 2c.; ap. GARCEAU, B., *o.c.*, p. 78).

Con todo, dado que, al parecer, de estos aspectos el más esencial es el discernimiento, de ello nos hemos ocupado en lo anterior. Ahora nos dedicamos a los otros dos: el asentimiento y la sentencia.

#### a. *El asentimiento*

Para Tomás de Aquino, Asentir y Consentir son dos funciones superiores, que corresponden, el asentimiento al intelecto y el consentimiento a la voluntad<sup>145</sup>. Así, el asentimiento responde a la “intentio” en el sentido de intencionalidad noética, y el consentimiento responde a la “executio” de la práctica<sup>146</sup>.

En ambos casos tenemos también una raíz etimológica similar: “ad sensum” “cum sensu”... Lo que indica que el sentido primario de estas funciones estaría en la conformidad con lo que nos muestran los sentidos, en juzgar según el sentido<sup>147</sup>. Sin embargo, de aquí se pasa a su aplicación a funciones superiores, suprasensibles, tanto especulativas como prácticas<sup>148</sup>. La raíz de ambas parece ser la amplitud de la libertad electiva e imperativa,

145 Cf. *Verit.* q. 14, a. 1, ad 3m; *S. Theol.* I, q. 111, 1, 1m; I-II, q. 15, 1, ad 3m; q. 74, 7, ad 1m; II-II, q. 2, a. 1, ad 3m, etc. Y el paralelismo con el consentimiento: “In speculativis non perficitur iudicium rationis nisi quando resolvuntur rationes in prima principia. Unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem: tunc enim ratio ultimam sententiam dabit de operando; et haec sententia est consensus in opus” (*Verit.* q. 15, a. 3c).

146 “Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quo sane capiat ea quae proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, *discernendo* scilicet credenda a non credendis” (II-II, q. 9, a. 1c).

147 “In scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum...et qui sensum negligit in naturalibus incidit in errorem... [In mathematicis] oportet quod iudicium sumatur secundum id quod imaginatio demonstrat...” (*In Boeth. Trinit.* q. 6, a. 2). “...assentire enim a *sententia* dicitur...” (*Verit.* Q. 14, a. 1c).

148 Cf. *In 3 Sent.* d. 20, q. 1, a. 5c.: “...operationem sensitivae partis nomina transferuntur in operationes intellectivae partis...”.

Y el paralelismo con el consentimiento: “In speculativis non perficitur iudicium rationis nisi quando *resolvuntur* rationes in prima principia. Unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit *reductio* usque ad ultimum finem: tunc enim ratio ultimam *sententiam* dabit de operando; et haec sententia est *consensus in opus*” (*Verit.* q. 15, a. 3c).



pues en lo necesario o no libre no hay propiamente asentimiento ni consentimiento, sino adhesión determinística de las potencias<sup>149</sup>.

El asentimiento, pues, no se halla propiamente en la primera operación del intelecto, ya que en ella no hay todavía afirmación o negación a la que se pueda o se deba asentir ni disentir:

“...in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur *assensus*, cum non sit ibi verum vel falsum”<sup>150</sup>

sino algo que sigue al discernimiento del juicio:

“Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quo sane capiat ea quae proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus. Aliud autem est ut habeat *certum et rectum iudicium de eis, discernendo* scilicet credenda a non credendis”<sup>151</sup>.

Según esto. El asentimiento presupone la afirmación/negación y, consiguientemente, la segunda operación del intelecto en la que ello se realiza, esto es, la compositio/divisio. Mas no se identifica con ella, ya que puede haber compositio/divisio y no asentimiento, como cuando se pregunta algo de algo (proposiciones inquisitivas) e incluso cuando se afirma algo dubitativamente o sin adhesión completa<sup>152</sup>.

Por otra parte, según algún texto tomasiano, aunque sea más bien raro, habría que decir que *el* asentimiento *no se refiere de suyo al contenido mismo del enunciado*<sup>153</sup>, sino a la verdad del enunciado, conocida a través del discernimiento (*iudicium discretionis*):

---

149 Con todo Tomás de Aquino denomina también asentimiento esta adhesión necesaria: “...intellectus enim non potest non asentiré principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhaerere bono in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum” (*S.Theol.* I, q. 62, a. 8, ad 2m).

150 *Verit.* q. 14, a. 1c.

151 II-II, q. 9, a. 1c. Lo que se dice de la fe, vale para cualquier otro tipo de conocimiento, en cuanto haya de ser algo razonable.

152 Sobre las fuentes del vocabulario tomista respecto del asentimiento y las diversas interpretaciones, cf. GARCEAU, B., *op. cit.*, pp.156-188.

153 “...enunciatio significat compositionem et divisionem intellectus” (I, q. 85, a. 2, ad 3m).

“Dicendum quod assentire non nominat actum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram”<sup>154</sup>.

Tomás, pues, entiende que el acto de asentimiento es como un *motus-ad*; pero no “ad rem, cui assentitur”, sino “ad conceptionem rei”, esto es, a la verdad de nuestra concepción o enunciado sobre la cosa<sup>155</sup>. Lo que efectivamente es fruto del precedente discernimiento.

Esto lo aplica de hecho al hablar de la creencia, en cuanto implica un asentimiento a ciertas proposiciones; pero más que a ellas, se refiere al motivo formal del asentimiento, que es la verdad de las mismas, por la veracidad del informante o revelante. Por ello mismo, siendo la verdad de tales enunciados algo inevidente en sí, el asentimiento requiere la cooperación de la voluntad. Es la diferencia entre el conocimiento *credencial* y la *ciencia* y con la simple *opinión*:

“Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis. Determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est *sufficiens* ad movendam voluntatem, non autem ad movendum intellectum<sup>156</sup>, utpote quod videtur

---

154 *De malo*, q. 6, a. 1, ad 14m. En la objeción a la que trata de responder se dice: “Assentire pertinet ad intellectum sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum *in rem* cui assentitur, sicut et consentire motum in rem cui consentitur”. Todo ello para probar que el movimiento de la voluntad es igual que el del entendimiento y dado que el de éste es por necesidad, luego también el de la voluntad; lo que se objeta contra la libertad de elección (de quo est hic quaestio).

155 “Cum autem homo per naturalem rationem *assentit secundum intellectum alicui veritati*, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte *assentiat veritati fidei* duo requiruntur. Quorum unum est quo sane capiat ea quae proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis” (II-II, q. 9, a. 1c).

156 Véase también aquí coincidencia parcial con Kant, según el cual la creencia se distingue de la opinión y del saber, ya que es “sólo subjetivamente suficiente y objetivamente insuficiente” (*KrV.*, A 822/B 850).

bonum vel conveniens. Et ista est *dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens et utile*<sup>157</sup>.

Esto me parece muy importante, para no confundir el asentimiento con el juicio mismo, ni con la sentencia, que termina el juicio.

Quizás este sentido del asentimiento pueda traducirse, al menos en parte, por lo que entendemos por *convicción* (*cum-vincere*). Las “convicciones” son adhesiones internas de la mente a ciertos enunciados o proposiciones, que de alguna manera “se nos imponen” a pesar de las dificultades o dudas posibles (nos “vencen”). Y ello puede ser ya por la necesidad y la evidencia de la verdad que enuncian, ya por la fuerza abrumadora o la convergencia de las pruebas: en ello se distinguen de la probabilidad y de la simple “opinión”. Pero también por la evidencia extrínseca, la coherencia, la “autoridad” y el prestigio de quien nos comunica tales verdades: como sucede en ciertos enunciados, que son materia de información y de *creencia*.

Por lo demás, tenemos la correspondencia entre asentimiento y consentimiento, siendo éste más bien de tipo afectivo y práctico

“Consensus importat iudicium quoddam in eo in quod consentitur; sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus [assensus], ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis”<sup>158</sup>.

En donde, por paralelismo con el asentimiento, se ha de entender que el consentimiento se refiere solo materialmente a lo que se hace o se debe hacer (*consensus in actum*); pero *formalmente* se refiere a la conveniencia, utilidad o *bondad* de lo que se hace o se debe hacer (*consensus in obiectum*). Lo cual, por lo demás, es coherente con la idea sistemática de que es el fin y el bien, lo que mueve al agente a obrar.

#### *b. La sentencia*

Siguiendo el paralelismo con el juicio legal, éste ha de terminar en una “sentencia” o proposición decisiva, determinativa del derecho de cada cual (o de la verdad, si se tratase de lo especulativo). Se entiende que la “sententia legalis” es la aplicación de la ley o del derecho a un hecho particular<sup>159</sup>.

---

157 *Verit.* q. 14, a. 1c.

158 I-II, q. 74, 7 (De consensu).

159 Cf. I-II, q. 96, a.1, ad 1m.

En el juicio cognoscitivo, la sentencia sigue al asentimiento y es como el término final de todo el proceso judicatorio, en cuanto es la determinación del intelecto a una parte de la alternativa:

“Cum autem ab assentiendo sententia dicatur, quae, ut dicit Isaac, est determinata acceptio alterius partis contradictionis; oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter...”<sup>160</sup>.

Equivale, pues, interiormente al enunciado, en que se afirma o se niega algo de algo, en su consideración psicológica. Su correlato externo es la “propositio”, como acto lingüístico en que se expresa la atribución (La “sentencia” judicial, como instrumento público de la justicia, ha de constar también de modo público y externo). Y en su aspecto cognitivo-gnoseológico, es el noema, en que se dice verdad o falsedad.

Como término del proceso, puede decirse que en ella termina y descansa la actividad judicativa. Con todo, dado que hay diversos planos de orden y de entidades, así como diversos criterios para el discernimiento judicativo, la sentencia definitiva pertenece al “tribunal supremo”, a lo que Tomás llama “supremum iudicarium”, que se halla justamente en la ciencia suprema o “sapientia” por antonomasia:

“Est autem considerandum quod in omni *iudicio* ultima *sententia* pertinet ad *supremum iudicarium*; sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur; unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia”<sup>161</sup>.

“Consequens est ut ultima sententia per quam iudicium finaliter terminatur, pertinet ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis...”<sup>162</sup>.

## 5. EL SUJETO Y LAS FACULTADES DEL JUICIO

Dado que el “juicio” sea, como hemos visto, una función u operación, más que una facultad distinta o específica, —puesto que se ejerce a través de

---

160 *In 3 Sent.* q.1, a.1, q1a.1c.

161 I-II, q. 74, 7: De consensu.

162 I-II, q. 77, a. 7c.

diversas facultades, sensibles e inteligibles— conviene señalar más certeramente el “sujeto” propio de tal operación. El juicio es más bien una acción inmanente, pero no algo pasivo, que permanece en el operante y es como una perfección del mismo<sup>163</sup>. Por tanto, para conocerlo mejor se ha de estudiar el sujeto propio de tal operación.

Ahora bien, hay un doble “sujeto” (*subiectum*) de las operaciones: Uno es el sujeto global o total (*subiectum quod*), que es el individuo humano como tal, en su concretez y singularidad compleja. Otro es el sujeto específico, por así decirlo (*subiectum quo*); es decir, la facultad mediante la cual (*quo*) el hombre realiza la función judicativa. Dado que no juzgamos con todo el ser, sino con una potencia; como no vemos con todo el cuerpo, sino con los órganos propios de la visión, los ojos corporales.

Así pues, estudiaremos, primero el sujeto inmediato, que son las facultades del juicio; y posteriormente el sujeto global o individual (*subiectum quod*). Pero ante todo, parece conveniente que recordemos y organicemos en un esquema los diversos tipos de juicio, que hemos ido viendo, con sus divisiones básicas:

#### a) Sobre los diversos modos del juicio, como función general

Y ante todo, parece conveniente que recapitulemos los diversos modos o sentidos de “judicium”, y direcciones en que se ejercita, tomado como función general o como actitud básica del sujeto humano respecto del bien, de la verdad y de la belleza, pues en todos esos campos se ejercita. Según lo anterior tendríamos este esquema:

#### JUDICIUM:

##### A) DE TIPO COGNOSCITIVO (PER MODUM COGNITIONIS):

- 1) En el conocimiento TEORÉTICO (*In cognitione SPECULATIVA, quae est circa veritatem: iudicare quomodo res est vel non est; iudicare per resolutionem ad principia*):
  - a) En la parte *sensitiva* (*iudicare ad sensum, secundum experientiam...*)

---

<sup>163</sup> “Judicium non est actio quae egrediatur ab agente in rem externam, quae per eam transmutatur, sed est operatio quaedam in ipso operante consistens ut perfectio eius...” (*Verit.* q. 8, a. 1, ad 14m).

- según los sentidos *externos* (*secundum propria obiecta: sapores, olores, tactus, sonus, visibilia*);
- según los sentidos internos: sensorio o *sentido común* (*iudicare distinctim de sensatis*)<sup>164</sup>; cogitativa o estimativa (*iudicare vel circa convenientia vel nociva: virtus aestimativa vel cogitativa*);
- b) En la parte *intelectiva* (*iudicare secundum principia: obiecta per se primo, per resolutionem in prima principia rationis, secundum lumen intellectus agentis*).
- 2) En el conocimiento PRÁCTICO (*iudicare “quomodo res esse debeat vel quomodo fieri debeat”*) en los diversos campos de lo práctico (Moral, derecho, educación, artes bellas, artes mecánicas, artes técnicas, etc.)<sup>165</sup>.
  - a) In ordine *intentionis* (*iudicare de mediis eligendis ex fine intento: prudentia, synesis, gnome, iustitia cardinalis...*);
  - b) In ordine *executionis*: *iudicare de methodis vel de modo exequendi actus imperatos a voluntate, praevio iudicio et electione de mediis, ad finem consequendum*.
- B) PER MODUM INCLINATIONIS: *iudicare de aliquo “per connaturalitatem”*<sup>166</sup>, por sintonía o empatía (*consonantia*), *per adequationem vel convenientiam bonorum vel iustorum...* (*sensus communis, bon sens*)<sup>167</sup>.

164 “Unde oportet ad sensum communem pertinere *discretionis iudicium*, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre” (*S.Theol.* I, q. 78, a. 4, 2m) La “virtus cogitativa”, cf. *ibid*.

165 “Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet” (I, q. 49, a. 3).

166 Equivale a: inclinación, aptitud, proporción, tendencia natural, complacencia, coaptación o acoplamiento, consonancia o concordancia, etc.: Dice Tomás: “In appetitu naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale” (I-II, q. 29, a. 1c); “nihil aliud est harmonia quam concors consonantia...” (*In de div. Nomin.* c. XI, lec. 2, n. 908). Cf. CALDERA, o.c., pp. 62-63.

167 “Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi” (II-II, q. 2, a. 3, ad 2m).

### b) Las facultades de la función judicativa (sujeto “quo”)

Tomando la función judicativa desde la perspectiva de su forma y de su fin, que es el discernimiento de lo verdadero o de lo conveniente, como hemos visto anteriormente, es claro que esa función se extiende a diversas facultades humanas, tanto sensibles como intelectuales y hasta afectivas.

#### a. En los sentidos

Dado que en cualquier caso la función judicativa requiere algún tipo de liberación de lo concreto singular, a fin de establecer comparaciones, relaciones y distinciones; y dado que esta cualidad no se halla en los sentidos externos: “...vis sensitiva non est collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter unum apprehendit...”<sup>168</sup>. Es claro que esta función judicativa no puede hallarse en las facultades que versan sobre lo singular o se limitan a lo meramente aprehensivo de simples percepciones. La función judicativa no se da en los sentidos externos, ni en los internos, cuyas percepciones son impresiones simples (como la imaginación y la memoria)<sup>169</sup>.

Por ello, aunque Tomás dice expresamente que en la ciencia natural se debe juzgar según los sentidos (*ad sensum*) o según la experiencia sensible<sup>170</sup>, ello no significa que el sentido externo mismo sea el que juzga, sino que se ha de juzgar por relación a las impresiones empíricas, o por relación a la experiencia. Porque una cosa es la función de juzgar y otra la regla, principio o punto de mira con relación al cual se ha de juzgar algo. El sujeto juzga por respecto a los datos de la experiencia sensible, pero no

168 I, q. 82, a. 2, ad 3m.

169 “Phantasia autem non componit neque dividit” (*In de anima*, III, lec. 4, n. 635). En una ocasión habla Tomás del “iudicium sensus” cuando afirma: “iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens” (*Spir. Creat.* a. 10, ad 8m). Con todo, ya se ve que aquí la palabra “iudicium” está tomada en un sentido muy impropio y genérico, pues de lo que trata es sobre la infalibilidad de los sentidos en cuanto a la verdad respecto de su objeto formal y propio o per se, mientras que se equivocan respecto de los objetos secundarios o comunes, y sobre todo, respecto de los indirectos.

170 “...et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus eas demonstrat...; et qui sensum negligit in naturalibus incidit in errorem” (*In Boeth. Trinit.* q. 6, a. 2c). “...et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur” (I, q. 84, a. 8c).

juzga por medio del sentido externo, el cual se limita a captar o ignorar su objeto propio.

En cambio, entre los sentidos internos hay al menos dos que son capaces de comparar las diversas sensaciones externas entre sí y con respecto a sus propiedades.

Uno es el sensorio *común* o centro común de control de todas las sensaciones, que nos permite “darnos cuenta” de las mismas sensaciones (p. ej. ver que vemos; por ello se denomina también “conciencia sensible”)<sup>171</sup>. Es la base para la formación de la experiencia, en cuanto ésta tiende a captar lo común y universal (inducción), las leyes constantes y las propiedades comunes de los entes naturales<sup>172</sup>.

El otro es la facultad *estimativa*, existente en todos los animales, para percibir aspectos que no aparecen directamente en los datos sensibles, como lo que es conveniente o nocivo: en los animales se constituye por los *instintos* o programas fijos de comportamiento; mientras que en el hombre se denomina *cogitativa*, o “ratio particularis”, ya que posee una capacidad superior de visión, tanto de lo común, como de lo conveniente o nocivo<sup>173</sup>.

---

171 “...Sed discerniere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit utrumque cognoscat. Unde oportet *ad sensum communem pertinere discretionis iudicium*, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut *cum aliquis videt se videre...*” (I, q. 78, a. 4, ad 2m).

172 Por lo demás, es claro que a veces debemos reiterar nuestras observaciones o experimentos, comparando o contrastando lo que hemos percibido en un primer momento con el objeto observable a fin de estar seguros de la exactitud y objetividad de nuestra primera impresión. Esto lo hacemos con intervención de la voluntad que impera a los sentidos; pero también requiere que intervenga el sensorio o centro común de las sensaciones: es como un acto de reflexión en que se juzga o valora la impresión anterior o anteriores en relación con el objeto externo. Pero, como advierte Tomás, incluso una vez adquirida la ciencia universal, es preciso que retornemos a los datos sensibles para confirmar las conclusiones o para hacerlas inteligibles: cf. I, q. 84, a. 7c.

173 “Patitur tamen appetitus animalium ab aestimativa naturali, quae hoc operatur in eis, quod opinio in hominibus” (*In de anima*, III, lec. 4, n. 635). “Et ideo, quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis...*” (I, q. 78, a. 4c). Cf. *ibid.*, ad 5m; q. 81, a. 3; “Vis *cogitativa* vocatur intellectus, secundum quod habet *absolutum iudicium* de singularibus” (*In Ethic.* VI, lec. 9, n. 1255), etc.



*b. El intelecto especulativo*

El intelecto, que capta y se alimenta de las informaciones o datos de los sentidos, externos o internos, es la última instancia para juzgar de todo tipo de conocimientos, en el plano natural<sup>174</sup>.

Por una parte, en cuanto intelecto activo (*intellectus agens*) es como luz superior, según indicaba ya Aristóteles<sup>175</sup>, mediante la cual discernimos o juzgamos sobre los datos sensibles; pero también, en cuanto luz superior inteligible, es capacidad de juzgar sobre cualquier dato o razonamiento científico, en cuanto se resuelve, esto es, se reduce o se pone bajo la luz de los principios supremos e inmediatos de la razón: ésta deriva nuevos datos, hace comparaciones, extrae conclusiones, etc., a partir y suponiendo los principios evidentes (*per se nota*).

Por su parte, el intelecto posible, aunque receptivo, no es puramente pasivo, sino que también es operativo<sup>176</sup>: abstrae, compara, analiza, razona, reflexiona, juzga, etc. Entre sus funciones, está la de aprehender y formar conceptos de las cosas, de sus cualidades, operatividades, situaciones, etc. En cuanto tal función, ni compara ni analiza, ni reflexiona, simplemente capta los informes de los sentidos. Por ello, como repite Tomás, en esta función o primera operación del intelecto (*apprehensio indivisibilium*) no es todavía judicativo<sup>177</sup>.

Pero posee además las capacidades de comparar, de razonar, de analizar, de reflexionar, etc., como hemos dicho, según las cuales es capaz también de discernir, de valorar la adecuación o proporción de sus actos aprehensivos o derivativos con respecto a los objetos reales. Y bajo este aspecto (segunda operación intelectual) es capaz de juzgar. Y ello, tanto respecto de la verdad, como respecto de lo que es bueno o conveniente o respecto de lo que se debe hacer en la vida práctica.

En cuanto intelecto especulativo, cuyo objetivo es conocer la verdad en sí, lo que las cosas son o cómo son, la función judicativa se ejerce al comparar los actos atributivos o ratiocinativos, tanto con los datos sensibles

---

174 En cuanto informado por la fe y por los Dones del Espíritu, será también la última instancia para juzgar acerca de las “cosas divinas”: cf. II-II, q. 9, a. 2c, etc.

175 Cf. *De anima*: III, c. 5 (430a10-17). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Q.D. De anima*, a. 4, ad 4m.

176 Cf. *S. Theol.* I, q. 79, a. 2.

177 Cf. *In Perihermen.* I, lec. 3, n.25, etc.

o empíricos, como con los principios supremos e indemostrables de la mente.

1) En primer lugar, el entendimiento juzga a la luz o en confrontación con los datos sensibles. Por ello, Tomás tiene del todo claro que:

“... no es posible un juicio perfecto en la ciencia natural acerca de las cosas de la naturaleza, si se ignoran los datos sensibles. Pues todo cuanto conocemos en el estado actual, lo conocemos por comparación con las cosas sensibles naturales. Por lo que resulta imposible que en nosotros la existencia de un juicio perfecto del entendimiento, cuando existe algún impedimento (*cum ligamento sensus*) de los sentidos, mediante los cuales conocemos las cosas sensibles”<sup>178</sup>.

Y se confirma, incluso aceptando la supremacía del intelecto sobre el sentido:

“Ya que, dado que el entendimiento sea superior a los sentidos, con todo recibe algo de los sentidos, pues sus objetos primarios y principales se basan en los datos sensibles. Por lo que es imprescindible que el juicio del intelecto quede impedido si hay un impedimento en los sentidos”<sup>179</sup>.

2) En segundo lugar, el intelecto “juzga” de la verdad a la luz de los principios racionales evidentes. Así pues, “juzga” o discierne a la luz de esos principios primarios, indemostrables por evidentes en sí. Y en ello consiste la ciencia “*in via iudicii*”, esto es, en el estado de madurez, de reflexión valorativa de las conclusiones a que se ha llegado en el estadio investigador o inquisitivo (*in via inventionis*).

Esta comparación no es solamente ni primeramente *extensional*, a base de colocar el caso particular a la luz de “clases” o principios universales como opinaría p. ej. Kant), sino a base de la *comprensión* de la naturaleza

---

178 “...et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales [cf. art. praeced. ad 3m]. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus” (*S. Theol.* I, q. 84, a. 8c).

179 *Ibid.*, ad 1m. En la resp. ad 2m. toca Tomás, siguiendo la fisiología aristotélica, algunos casos de “ligazón” de los sentidos, especialmente durante el sueño o semisueño. Curiosamente, advierte que p.e. “los que durmiendo forman silogismos, luego cuando despiertan, advierten siempre que en algo se habían equivocado” (quizás habla por experiencia personal...).

esencial o de la estructura, del carácter propio, en una palabra, de cada cosa, obtenido inicialmente mediante la llamada “abstracción formal” o de la forma y estructura característica de cada cosa (proceso inductivo). Pues se trata de “discernir” lo unido y lo separado, lo que es de suyo (o *per se*) de lo accidental (*per accidens*), lo necesario de lo contingente, lo constante de lo variable, lo que es anterior e independiente de lo posterior y dependiente o fundado, etc. O bien, a base de comparar el resultado de una investigación con los principios primarios de la razón y del sistema de cada ciencia; y ver la coherencia lógico-sistemática de las conclusiones o resultados con dichos principios (proceso deductivo).

### *c. El intelecto práctico*

El dinamismo práctico está dirigido hacia un fin, que es un bien para el sujeto humano; y está dirigido por el intelecto práctico, el cual no es una facultad distinta del especulativo, sino una aplicación *extensiva* del mismo a lo operable<sup>180</sup>, ya sea algo interno o perfectivo del mismo sujeto (*agibilia*), ya sea algo externo (*factibilia*).

Por tanto, la inteligencia, en cuanto práctica u orientada a la acción, es la facultad propia para juzgar acerca de lo operable, en sus distintos órdenes: moral, jurídico, técnico, artístico, etc.

Y dado que un juicio acertado sobre algo no puede darse sino por reducción o resolución en los principios propios de cada cosa y siendo el fin el principio directivo de todo lo práctico, esto significa que el entendimiento práctico ha de juzgar de sus objetos, los actos humanos, tanto por su proporción al fin intentado, como por su bondad en sí.

Así pues, en cada plano de lo práctico (lo moral, lo justo, lo prudencial, lo adecuado para un fin útil, lo bello, lo técnico, lo habilidoso, etc.) debe haber un discernimiento: así p.e. en el arte de la medicina, es preciso discernir primero el tipo de enfermedad y luego el tipo de remedios para la cura, etc. Algo similar ocurre en la actividad política, en lo económico, en lo artístico, en las operaciones técnicas, etc.

---

180 Cf. I, q. 79, a. 11 y ad 2m. “Sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilis” (*Ibid.*, q. 79, a. 12c).

*d. Las facultades afectivas*

Mas no sólo las facultades cognitivas sirven para llegar a un “juicio recto” en un campo determinado, sino que también las facultades afectivas o tendenciales, en cuanto tienden espontáneamente a su objeto, contribuyen a “juzgar” rectamente: Es el juicio que, como vimos, es denominado por Tomás: “per modum inclinationis”, “per connaturalitatem”, etc.

“Nomen iudicii, (...) ampliatur ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tan in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa *virtus* proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, *dicere enim vel definire* rationis est. Aliud autem est *dispositio* iudicantis ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut in his quae fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidem actus iustitiae sicut *inclinantis* ad recte iudicandum: prudentiae autem sicut iudicium proferentis...”<sup>181</sup>.

La posibilidad de que por este camino pueda llegarse a juicios correctos, pudiera aparecer, al menos, a partir de dos fuentes: Una, los *hábitos* adquiridos, las virtudes o habilidades, que inclinan hacia su objeto propio al sujeto de tales hábitos<sup>182</sup>. Por eso mismo, el hombre de experiencia (experto) juzga correctamente de modo espontáneo y casi sin razonamiento (“sin pensarlo”, decimos) en las materias en que posee esa experiencia o familiaridad con una práctica determinada: el técnico, el artista, el experto en general.

Otra fuente, son las mismas tendencias afectivas (*appetitus naturalis*) inconscientes o subconscientes, que por naturaleza se inclinan a determinados objetivos o fines, que son perfección del sujeto. Esto aparece claramente en los animales (instintos, facultad aestimativa). Pero también en el plano del subconsciente humano, cuando no está tergiversado por la cultura o las costumbres depravadas. En cualquier caso, vemos que el “juicio”, recto o no recto, sigue a las tendencias naturales o como innatas:

“Quia bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio

<sup>181</sup> II-II, 60, a. 1, ad 1m.

<sup>182</sup> “Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo *virtuosus* per *habitu* virtutis habet rectum *iudicium* de his quae conveniunt virtuti illi” (II-II, q. 2, a. 3, ad 2m).

naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”<sup>183</sup>.

Se parte, pues, de una concepción “optimista” de la naturaleza. Mas no ingenua, ya que se basa, tanto en la bondad de su origen (creación divina: “vio Dios que todo era bueno”: *Gen.* 1, 31) como en la intencionalidad o proyección básicamente correcta de las facultades apetitivas, tanto espontáneas como elícitas: éstas tienden a su objetos presentes, que mueven las potencias afectivas (sentimientos, afectos, voluntad libre...) hacia sus objetos propios<sup>184</sup>. La objeción de que en ello puede haber error y lo hay con frecuencia, no vale mucho más para las potencias afectivas que para las cognitivas, en las cuales se da también el error de juicio con demasiada frecuencia. No se trata, por tanto, de asegurar infaliblemente la rectitud del juicio, sino de hacerla posible e incluso frecuente en el plano, tanto del conocimiento, como de la acción. Todo ello depende también del sujeto humano, como un todo, según vemos a continuación.

#### *e. Jerarquía de las facultades*

Por lo demás entre las diversas facultades judicativas, las inferiores son “examinadas” o valoradas por las superiores, tanto en lo especulativo, como en el orden práctico:

“Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute *diuidicat*. Simile etiam apparet in scientiis: nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens, quae *philosophia prima* dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur”<sup>185</sup>.

---

183 I-II, q. 94, a. 2c. A continuación, en el mismo texto, despliega Tomás los distintos modos de inclinación del hombre “ad bonum secundum naturam”, que vienen a ser justamente como los contenidos normativos de la llamada “ley natural”.

184 Cf. sobre esto, el citado estudio de CALDERA, R.T., *Le jugement par inclination chez saint Thomas d’Aquin*. pp. 87-96.

185 *Comend. theol.*, c. 22.

### c) El sujeto humano, como un todo (*subiectum quod*)

Tomás de Aquino ha puesto de relieve que quien conoce o entiende es el sujeto humano individual: “hic homo singularis intelligit”<sup>186</sup>. Es, pues, también en definitiva el individuo quien “juzga” o valora o discierne sobre la verdad y objetividad de nuestros conocimientos.

En efecto, ese juzgar o valorar un conocimiento anterior equivale a un acto de reflexión más o menos explícita: es como un retornar sobre el camino andado (*reflectere*). Y para ello se requiere que sea uno y el mismo el sujeto radical, el que primero conoce y el que luego juzga o valora la verdad del conocimiento. Así pues, en el sujeto cognoscente humano radican y se sustentan todas las facultades, tanto cognoscitivas como afectivas. Y es por ello que tal sujeto es capaz de tornar sobre sí mismo, sobre sus actos anteriores y sobre los contenidos de tales actos, sean de la facultad que sean, de compararlos y valorar su adecuación, tanto en cuanto a su verdad como en cuanto a su conveniencia o bondad.

Todo esto presupone la teoría de la unidad substancial del ser humano; unidad, no de simplicidad, como los espíritus, sino de complejidad, de una mente que es “forma corporis physici organici” (según la conocida definición aristotélica)<sup>187</sup>; esto, en la unidad de una mente unida substancialmente a un cuerpo orgánico, como sujeto único, trascendental, de todos los cambios, propiedades, facultades, actos, etc. Hay pues, en la base de la teoría del juicio de tipo aristotélico y tomista, una antropología monista (monismo substancial de complejidad y de paso o progreso de la potencia al acto). Ello supone, pues, la exclusión del dualismo antropológico platónico o racionalista, en el que es casi imposible concebir la posibilidad de retorno o de reflexión del sujeto sobre la “otra parte” o el otro sujeto, al que la mente se une sólo accidentalmente, como pensaba Platón<sup>188</sup>.

#### *Las diferencias de los sujetos respecto de la facultad de juzgar*

Si se trata de juzgar en cosas prácticas, recuerda que los griegos llaman a esta facultad “synesis”, y a los individuos que la poseen, “syneti”, esto es,

---

186 *De unitate Intellectus*, c. 3.

187 *De anima*: II, c. 1 (420a28-30).

188 Esto puede explicar el hecho de que en las filosofías dualistas apenas tienen cabida tres de las más importantes capacidades del hombre: la de abstraer, la de reflexionar y la de juzgar.

sensatos (*eusyneti: homines boni sensus*); mientras que a los contrarios se los llama “*asyneti*”, esto es, insensatos<sup>189</sup>.

Con todo, distingue entre poseer buen juicio y poseer capacidad de aconsejar, pues resulta que “hay muchos que son buenos consejeros, aunque no son muy sensatos o capaces de juzgar rectamente. Y es que son facultades con causas o fuentes diversas. Ello es semejante a lo que sucede en la actividad especulativa, pues hay algunos que son muy buenos preguntadores (*inquirentes, cuestionadores*), ya que su mente está pronta para discurrir a través de temas diversos, lo que puede derivar de una buena disposición de la imaginativa, que puede formar fácilmente representaciones diversas; pero, sin embargo, estos mismos a veces no son buenos jueces, lo que sucede por deficiencia intelectual, y que a su vez puede provenir de una mala disposición del sensorio común, que no juzga correctamente<sup>190</sup>.”

#### **d) Las disposiciones del sujeto**

Las disposiciones, como condición o preparación para el juicio recto o para el discernimiento propio del juicio.

Tomás ha tenido frecuentemente en cuenta algo que pertenece a la causalidad eficiente general: que la causa eficiente suele ir acompañada o precedida de las “causas dispositivas”, que hacen que la causa agente principal ejerza su acción de modo eficaz y sin demora. En el plano de las operaciones, y hablando en general, las causas dispositivas, según la conocida doctrina aristotélica, suelen ser los “hábitos”, que son disposiciones arraigadas (*qualitas de difficile mobilis*), como cualidades dispositivas inmediatas para la acción pronta y eficaz de una potencia. Y se hallan, como es sabido, tanto en las potencias cognoscitivas (hábitos intelectuales), como en

---

189 Cf. ARISTOTELES, *Ethic. ad Nichom.* VI, c. 11 (1143a25-30).

190 “Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis” (II-II, q. 51, a. 3c). “Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae...” (*Ibid.*, ad 1m).

las facultades morales y prácticas en general (virtudes, habilidades técnicas, etc.).

Y así, con respecto al juicio recto sobre algo, Tomás lo considera como consistente en que la potencia cognoscitiva aprehenda cualquier cosa tal como es en sí<sup>191</sup>. Ahora bien, esto depende, de modo inmediato, de la adecuada disposición de la misma potencia cognoscitiva. Y acude al ejemplo del espejo: el cual cuando está “bien dispuesto”, esto es, de superficie plana y lisa perfecta, entonces capta las formas de los cuerpos fielmente, tal como son; pero si estuviera distorsionada, entonces las imágenes aparecen en el espejo igualmente distorsionadas y “pervertidas” (*distortae et prave se habentes*); cosa que todos conocemos, p.e. en los espejos curvos, que producen imágenes espectrales, según la curvatura del espejo...

Ahora bien, la facultad cognoscitiva no es algo mecánico, como el espejo; por eso, la disposición adecuada para que perciba correctamente las cosas tal como son en sí mismas, depende, en su raíz (*radicaliter*) de la naturaleza misma de la facultad, que está adaptada a ello; pero en último término (*consummative*) depende del entrenamiento (*ex exercitio*) o bien de algún don gratuito (*ex munere gratiae*). Y todavía esto puede suceder de dos modos: *Directamente*, por parte de la misma facultad cognoscitiva, p.e. por no encontrarse imbuida de prejuicios o de concepciones falsas, sino verdaderas y rectas; lo cual pertenece a lo que los griegos llaman *Synesis*, en cuanto es una virtud especial<sup>192</sup>. *Indirectamente*, por la buena disposición de

---

191 El texto que comentamos dice así: “Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem *radicaliter* ex natura, *consummative* autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Uno modo, *directe* ex parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, *indirecte*, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines, synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem” (*S. Theol.* II-II, q. 51 a. 3 ad 1).

192 Téngase en cuenta que el texto citado se halla en un contexto moral y se ordena a clarificar principalmente las disposiciones adecuadas para el recto juicio práctico. La cuestión se refiere a las partes concomitantes o potenciales de la prudencia moral; y ello siguiendo con re-



la parte afectiva (*appetitivae virtutis*), de lo que se sigue que el hombre juzgue correctamente sobre los objetos del deseo (*de appetibilibus*). Por ello, el buen juicio en cuanto a la virtud es consecuencia de las virtudes *morales*, que disponen al sujeto con respecto a los fines; pero también de la *synesis*, que se refiere más bien a los medios para el fin; por lo que se considera una parte potencial de la prudencia.

En otro texto, recuerda que para el juicio recto se requiere tanto la facultad operativa, como la buena disposición del que juzga. Dice así:

“El nombre de “juicio”, que según la imposición original de los nombres significaba la determinación recta de las cosas justas, se amplía posteriormente para significar la recta determinación en cualquier tipo de cosas, tanto de orden especulativo, como de orden práctico.

Ahora bien, para el juicio recto se requiere en todo dos cosas: Una, es la misma facultad que profiere el juicio. Por ello, el juicio es un acto de la razón, ya que el “decir” o el “definir” compete a la razón. La otra, es la *preparación* del que juzga, por la que posee la idoneidad para juzgar rectamente. Así, en lo que atañe a la justicia, el juicio debe proceder de la virtud [del sentido] de la justicia; de modo similar a como en lo tocante a fortaleza ha de proceder de la virtud [moral] de la fortaleza. Por ello, el juicio es un acto de la justicia, en cuanto inclina a juzgar rectamente; pero es un acto de la prudencia en cuanto es la que profiere el juicio. Y por lo mismo, la *synesis*, que pertenece a la prudencia, se denomina *buena juzgadora*, como se dijo anteriormente [q.51, a.3]”<sup>193</sup>.

---

ferencia expresa las condiciones para el “consejo recto” de la ética aristotélica: cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nichom.* VI, c. 11). Por ello, en el cuerpo del artículo concluye diciéndolo: “Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est *bene iudicativa*” (art. 3c). Con todo, la doctrina sirve sin duda, *servatis servandis*, para cualquier juicio correcto, en cualquier materia.

193 “Nomen iudicii, quod secundum primam impositionem nominis significat rectam determinationem iustorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tan in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus [facultas] proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut in his quae fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidem actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiae autem sicut iudi-

Y en otro lugar, comentando y explicando a Aristóteles, justifica que ello sea así, atendiendo a la experiencia sensible y a la introspección psicológica:

“...lo dulce y lo amargo parecen tales, según la verdad, a aquellos que tienen el sentido del gusto bien dispuesto, como lo caliente parece tal a quien tiene bien dispuesto el sentido del tacto, y lo mismo sucede que juzguen correctamente el peso los que tienen bien dispuesta la fuerza corporal; mientras que a los débiles las cosas leves les parecen pesadas...

...Por ello dice [Aristóteles] que el virtuoso juzga rectamente todas las cosas que pertenecen a las operaciones humanas. Esto es, en cada cosa le parece bueno lo que es bueno. Y esto es por que para cada hábito [o costumbre] aparece como naturalmente deleitoso aquello que le es consonante. Ahora bien, a los hábitos virtuosos le son consonantes las cosas que son verdaderamente buenas. Pues el hábito de la virtud moral se define como lo que es según la recta razón. Por eso, las cosas que son según la razón y que son buenas sin más, le parecen buenas. Y en esto, el virtuoso (*studiosus*) se diferencia mucho de los demás, ya que en cada operación particular advierte lo que es bueno, siendo así *como la regla y la medida de todo lo práctico*; ya que en tales cosas se ha de juzgar como bueno o malo, lo que a él así le parece”<sup>194</sup>.

---

cium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra [q. 51, a. 3] habitum est” (*S. Theol.* II-II, 60, a. 1, ad 1m).

Para resolver la posible objeción de una cierta circularidad, cf. *In Ethic. Nichom.* VI, lec. 2, n. 1131.

194 “... amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida iis qui habent tactum bene dispositum et gravia bene diiudicant illi qui habent virtutem corporalem bene dispositam. His enim qui sunt debiles levia videntur gravia...

... Et dicit quod virtuosus singula quae pertinent ad operationes humanas, recte *diiudicat*. In singulis enim videntur ei esse bonum illud quod vere est bonum. Et ideo quia unicuique habitum naturaliter videntur delectabilia ea quae sunt ei propria, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona. Quia habitus virtutis moralis definitur ex hoc quod est secundum rationem rectam. Ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona. Et in hoc plurimum differt studiosus ab aliis, quod in singulis operabilibus videt quid vere sit bonum, quasi existens *regula et mensura omnium operabilium*. Quia scilicet in eis *iudicandum* est aliquid bonum vel malum secundum quod ei videtur” (*In Ethic. Nichom.* III, lec. 10, nn. 493-494).

## 6. LA NOCIÓN DE JUICIO EN TOMÁS DE AQUINO Y LA BASE DE UNA TEORÍA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL

En los tratados modernos sobre teoría del conocimiento, en los que el juicio tiene todavía cabida –pues muchos se montan sobre simples representaciones o intuiciones–<sup>195</sup> con todo el juicio se entiende como reducido a la segunda operación intelectual según Aristóteles; y esto mismo con recortes. Por lo que el juicio no posee valor alguno especial para la revisión crítica del conocimiento humano. No es más que una forma particular del mismo, que se halla sujeta al mismo examen lógico y crítico que las demás formas cognitivas. No representa ni poseería cualidad alguna especial que lo convirtiera en piedra de toque o piedra angular para construir sobre bases firmes una crítica general del conocimiento humano.

Es lo que vemos claramente p.e. en la crítica kantiana: los juicios teóricos son solo una parte de la “Analítica trascendental”, siquiera sean la parte más importante, aunque bajo su aspecto escorado a un indebido uso extrasubjetivo, sean también objeto de la “Dialéctica trascendental”<sup>196</sup>. Así pues, el Juicio es a su vez “juzgado” y hasta condenado en sus extralimitaciones “dialécticas”.

¿Pero en base a qué se juzga el mismo Juicio? Dado que sea una facultad y un modo particular de conocer, y no siempre fiable o cierto, deberá ser “juzgado” críticamente a la luz de los mismos principios que el resto de los modos de conocer y sus respectivas facultades. De ello trata el Método trascendental, como retorno del sujeto a sus propias fuentes de conocimiento a priori. Así pues, el valor del conocimiento dependerá del modo o del método trascendental, cuya explicación o desarrollo es la misma Crítica de la Razón pura<sup>197</sup>.

Ahora la pregunta incontestada es: Dado que tal desarrollo ni es evidente ni indiscutible, sino todo lo contrario; y ni siquiera es radical, ya que se apoya en ocultos presupuestos antropológicos dualistas; entonces ¿con qué

195 Esto es coherente con la idea ocamista de que la intuición vale para todo y lo abarca todo. En tal caso, el resto o es intuición o es una cadena de intuiciones (Descartes, Spinoza...); ¿para qué acudir al juicio, ni tener en cuenta el razonamiento o la reflexión?

196 En cuanto a los juicios prácticos, ya sean morales, ya estéticos o finalísticos, estos serán tema, como es sabido, de las otras Críticas kantianas: la Crítica de la Razón Práctica y la Crítica del Juicio.

197 Cf. *KrV.*, Prol. 2 ed., B XXII-XXIII, en relación con B XVIII, nota k.

método o con qué medio “juzgamos” del valor de dicha Crítica de la Razón pura?

Mas si por “juicio” entendemos, no una facultad particular ni tampoco una función u operación particular del entendimiento (la *compositio/divisio*) sino una capacidad innata y radical del sujeto cognoscente humano para valorar, estimar o discernir debidamente nuestros actos —esto es, la adecuación de los actos cognitivos y el mundo real o bien la proporción de los actos tendenciales y afectivos respecto de los fines superiores del hombre—entonces sí poseemos un medio o instrumento (llámese innato, o capacidad radical o trascendental o como se quiera) para examinar críticamente, no sólo las diversas operaciones del intelecto, sino también los demás tipos de conocer, tanto teóricos como prácticos.

Es decir, tomado el “juicio” como *bon sens*, como capacidad estimativa, valorativa o judicativa de discernimiento, entonces poseemos el instrumento apto y no arbitrario, que es capaz de criticarse a sí mismo, ya que es también capacidad de reflexión sobre sus actos particulares. Al fin, no es distinta esta capacidad de la misma que nos lleva a preguntar y a dudar de todo cuanto se deba dudar racionalmente (la *universalis dubitatio de veritate*, según Tomás de Aquino)<sup>198</sup>, Es decir, algo apto para establecer una valoración crítica del conocer humano en general y de los diversos modos del mismo, así como de las actividades afectivas o tendenciales, morales, estéticas, técnicas, etc.<sup>199</sup>.

---

198 “... sed ista scientia [philosophia prima] sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet *universalis dubitatio de veritate*...” (In *Metaphys.*, III, lec. 1, n. 343).

199 En el mismo Kant encontramos ya un atisbo de este *bon sens*, cuando escribe: “El Juicio es un talento particular que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Por ello constituye el factor específico del llamado ingenio natural, cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna. En efecto, ésta puede ofrecer a un entendimiento corto reglas a montones e inocularselas, por así decirlo, tomándolas de otra inteligencia, pero la capacidad para emplearlas correctamente tiene que hallarse en el aprendiz mismo...Ello implica el que un médico, un juez o un conocedor de los asuntos del estado puedan tener en la cabeza muchas y muy hermosas reglas sobre patología, derecho o política, hasta el punto de poder ser perfectos maestros en sus respectivas materias, y el que sin embargo, tropiecen fácilmente al aplicarlas; bien sea porque les falta Juicio natural (aunque no entendimiento) y no saben distinguir a pesar de comprender lo universal en abstracto, si un caso concreto cae bajo tales reglas; bien sea porque no se les ha adiestrado suficientemente para este juicio con ejemplos y prácticas eficaces. Este es, por otra parte, el único servicio importante que prestan los ejemplos, el de aguzar el

Si alguien preguntase: y esa facultad de juzgar o discernir, *¿cómo o mediante qué se juzga y valora?*

La pregunta estaría implicando o suponiendo una especie de regreso *ad infinitum* en las preguntas por los fundamentos. Esto es tan viejo como el escepticismo radical, en el que se basa y al que conduce; y, aunque no lo advierta, está presuponiendo que no hay base última alguna firme para la certeza, ni, por tanto, para la probabilidad; ni para la ciencia, ni para la opinión con fundamento... A pesar de que las preguntas ilógicas pueden ser o multiplicarse hasta el infinito, las preguntas con sentido sobre los fundamentos no pueden alargarse indefinidamente, sin caer en algún sin sentido. Así p.e. no se puede preguntar por qué es evidente lo evidente; o por qué la verdad no puede ser universalmente relativa: si “todo fuera relativo”, esta afirmación es ya absoluta; o como afirmar que “todo es falso”, esta afirmación sería verdadera, etc. No todo cuanto se puede decir en el lenguaje es algo pensable realmente por la mente...

Así pues y para responder a la anterior pregunta, diremos que si hay algo “evidente” en sí mismo, por su misma inmediatez o intuición, es claro que el juicio para su discernimiento no necesita de otro juicio anterior: como una luz directa no necesita ser “iluminada” con otra luz. Si hay algo que no es evidente por sí o de modo inmediato, entonces caben dos posturas: O puede “evidenciarse” su verdad por medio de pruebas o demostraciones; o solamente se llega a una evidencia de probabilidad. En el primer supuesto, es el juicio sobre la legitimidad y rectitud de las pruebas lo que discierne tal evidencia por reducción a los fundamentos o principios de dichas pruebas demostrativas (sean inductivas, sean deductivas). Si no se puede llegar a una evidencia de certeza, sino sólo de mayor probabilidad de una hipótesis alternativa, es también el buen sentido de juicio valorativo el que nos indica los límites de la certeza y de la probabilidad. Y si una hipótesis o conclusión tenida como verdadera, apareciera posteriormente como falsa, es igualmente el juicio valorativo de los fundamentos o el juicio crítico, lo que nos evidencia el error o la falsedad, e incluso sus fuentes.

Así pues, esta concepción de la capacidad judicativa o valorativa, inherente al sujeto cognitivo humano, no solamente nos sirve para llevar a cabo una inteligente visión de los problemas y de las dificultades, así como de las razones opuestas para las soluciones alternativas; sino que nos permite llegar

---

juicio... Los ejemplos son como las andaderas del juicio, andaderas de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del juicio” (B 172-173).

a formar una visión clara o una solución correcta de tales problemas: lo que se formulará en algún tipo de juicio o sentencia (proposiciones lingüísticas). A imagen del juicio legal, en que se han de escuchar las razones o alegaciones de las diversas partes, de modo análogo en el juicio de la Razón, es esa capacidad de discernir, de criticar (del griego *krinoo* = juzgar), de estimar o valorar rectamente la verdad –incluyendo en ello la capacidad de reflexionar, de rectificar y de volver a juzgar– lo que conduce a una sentencia adecuada al ser de las cosas o al deber ser (*recta diiudicatio*).

Diremos, pues, que esta concepción tomista del juicio puede aceptarse como un buen fundamento para llevar a cabo el examen crítico del conocimiento humano en general.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, M. J., *The anatomy of judgement. An investigation into the processes of perception and reasoning* (Harmondsworth, Penguin, 1979).
- BEJARANO FERNÁNDEZ, T., “Sobre la negación. En busca de un nuevo argumento contra el origen intrapersonal de ese tipo de pensamiento”, en *Pensamiento* 1991 (47) 469-479.
- BULLETIN THOMISTE, VII (1947-53) 52-59; VIII (1951) 39-59; IX (1954) 317-20.
- CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 1980).
- CHAVARRI, E., “Paradigmas de la razón valorativa” en *Est. Filos.* 1989 (38) 7-40.
- CUNNINGHAM, “Judgement in St. Thomas”, en *Modern Schoolman*, 1953 (30) 297-324.
- DE VRIES, *Scholastik* 1953, 382-399.
- DOLAN, S. E., “Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse”, en *Laval théol. et philosophique*, 1950 (6) 9-62.
- GARCEAU, B., “La doctrine Thomiste du jugement. Interprétations recentes et conditions de recherche”, en *Revue Université d'Ottawa*, 1962 (32) 215-237; 1963 (33) 5-27.
- IDEM, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris, Vrin, 1968) (con bibliografía).
- GIRARDI, G., “Fenomenologia del giudizio e assolutezza della verità”, en *Doctor Communis* 1960 (13) 19-30.
- HOENNEN, P., *La théorie de jugement d'après St. Thomas d'Aquin* (Roma, Gregoriana, 1953).
- LANTEIGNE, J., *La question du jugement*. (Paris, Ed. L'Harmattan, 1993) 255 pp.

- LOTZ, J. B., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik* (Pullach, 1957). Trad. francesa: *Le jugement et l' être. Les fondements de la métaphysique* (Paris, Beauchesne, 1963).
- MANSION, S., *Le jugement d' existence chez Aristote* (Louvain, 1946)
- MARECHAL, J., “Le dynamisme intellectuelle”, en *Revue Néoscolast. de Philos.*, 1927 (28) 137-165.
- IDEM, “De la forme du jugement d’après saint Thomas” en *RFNS*, 1923 (15) 156-184.
- MARGOLIS, H., *Patterns, thinking, and cognition. A theory of judgment*. Chicago, Univers, of Chicago Press, 1987; 332 pp.
- MC NICHOLL, A., “On judging”, en *The Thomist* 1974 (38) 768-825.
- RABEAU, G., *Le jugement d' existence* (Paris, 1938).
- PEREZ-GUERRERO, J., “La segunda operación del intelecto según santo Tomás de quino”, en *Tópicos*, 1998 (15) 139-179.
- SWEENEY, E. C., “Three Notions of ‘resolutio’ and the Structure of Reasoning”. *The Thomist* 58/2 (1994) 197-243.
- TUNINETTI, L., “*Per se notum*”. *Die logische Bechaffenheit des Selbsverständliches im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1996; 216 pp.
- TYRRELL, F. M., “Concerning the nature and function of the act of judgment”, en *New School*. 1953 (26) 393-423.
- VRIES, J. de: “Urteilsanalyse und Seinserkenntnis”, en *Scholastik* 1953 (28) 382-399.



- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)

- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías dilttheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)

- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 6. *La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 25. *Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestiones 1 y 2. *La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 4. *Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestión 3. *La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 12. *Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 22. *El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 10. *La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)

- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 14. *La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acercía de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)

- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación*. Actividad intelectual y praxis educativa (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)

- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, 'Pulchrum'. *Origen y originalidad del 'quae visa placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)